جمال البنا

نظرية العدل

فى الفكر الأوربى والفكر الإسلامى



دار الفكر الاسلامى
١٩٥ شارع الجيش - ١١٢٧١
تليفون ٩٣٦٤٩٤ - القاهرة



جمال البنا

نظرية العدل في الفكر الأوربى والفكر الإسلامى

دار الفكر الاسلامى
١٩٥ شارع الجيش - ١١٢٧١
تليفون ٩٣٦٤٩٤ - القاهرة



Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

إهـــداء

إلى

إلى الأخت العزيزة السيدة منى عبد الله
التى شاركتنى - بتجاوب قلبى عميق -
هموم الانتهاض بالفكر الاسلامى.

جمال البنا

« ... فإن الله أرسل رسله – وانزل كتبه ليقوم الناس بالقسط ، وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض . فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدله العقل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان ، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره . والله تعالى لم يحصر طرق العدل وادلته وأماراته فى نوع واحد وأبطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه ، وأدل وأظهر . بل بيّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامه الحق والعدل – وقيام الناس بالقسط . فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفه العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضأها ...» .

الفقيه ابن القيم الجوزية (ت ٧٥١ هجرية)

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله

مقدمة

كما تتوهج النجوم فى السماء وترسل شعاعاً من نورها ترتاح له النفوس وتقر به العيون ويهتدى به الضال ، فإن القيّم فى المجتمع الانسانى وحياة الفرد المكدودة تبث الأمل وتبعث على العمل وتقاوم اليأس والقنوط وتحول دون الانحراف والتخبط وتجعل لحياة الانسان رسالة ومغزى .

والقيّم كالجواهر الثمينة تتفاوت أو يختلف تقديرالناس لبعضها دون بعض ، فقد لا يعدل فريق بالحرية قيمة أخرى ويرى أنها الشرط الأول والضرورى لكل تقدم . وقد يفضل الفنانون والشعراء الجمال الذى

يلهمهم وتنعطف له حواسهم الفنية بينما يصر الطامحون إلى السلطة على القوة ويرون أنها سيدة القيم .

ولكننا نؤثر العدل ...

لقد كان العدل - ومايزال - هو أمنية الجماهير وطُلبة الشعوب التى ترى فيه ملاذها وضمانها وأمنها من الحاجة والعوز والظلم والحيف . إن الحرية بقدر ماهى ضرورية ولازمة ولامناص عنها فإنها قد تسمح للأقوياء باستعباد الضعفاء وللأغنياء باستغلال الفقراء .. والعدل هو وحده الذى يقف دون ذلك .

وهناك بعد سبب آخر . إن العدل هو فضيله الاسلام وقيمته العظمى - وسيرى القارىء فيما سيلى من فصول أسباب ومبررات ذلك - وهذا عامل جديد يعطى العدل أهمية خاصة .



ومنذ وقت طويل وقد عُنينا بقضية العدل وفى السنة الأخيرة - عندما تبلورت فكرة إصدار هذه الرسالة - عكفنا على دراسة مكانة ومنزلة العدل فى الفكر الأوربى ومدى تطبيقه لها مقارنين ذلك بما فى الفكر الاسلامى والمجتمعات الاسلامية مستهدفين التوصل إلى تأصيل لنظرية العدل بنأى بها عن صفة النسبية التى تقترن عادة به وتفتح الباب للتأويلات .

باستثناء محاولة افلاطون منذ ألفي وخمسمائة عام إقامة جمهورية على أساس العدل وفكرة المعتزلة عن العدل منذ ألف وربعمائة عام فلم نجد في الفكر الأوربي والاسلامي معالجة أصولية لنظرية العدل وإن لم نعدم بالطبع الاشارات المتكررة إليه كفضيلة بين الفضائل أو كأساس من أسس المجتمع .

ويشوب محاولة افلاطون أنها خيالية فضلاً عن وجوه نقص عديدة بها كما يشوب نظرية المعتزلة عن العدل أنهم عالجوها بالنسبة لله تعالى وليس بالنسبة للمجتمع الانساني وهذان نقصان خطيران حالا دون أن تقدم المحاولتان نظرية متكاملة للعدل .

وقد قادنا استعراضنا لفكرة العدل في الفكر الأوربي من اليونان إلى العصور الحديثة الى أن العدل لم يكن من القيم الحاكمة في الفكر الأوربي ومن باب أولى العمل والتطبيق باستثناء الفترة التي أعقبت الثورة الصناعية وجاءت بالاستغلال الرأسمالي وظهرت نتيجة لذلك « الاشتراكية » وهي أصلاً دعوة للعدالة . وهذه النتيجة نفسها هي التي كنا قد انتهينا إليها من استعراض القيم الحضارية للمجتمع الأوربي وأنها تقوم - أساساً - على الحرية والجمال والقوة والعلم . أما التطبيقات العديدة في المجتمع الأوربي الحديث للعدالة فإنها تعود إلى كفاح الفئات المهضومة وليس إلى استلهام نظرية العدل ، فهي تكاد تكون جزءً من « القوة » التي هي في صميم وجذر المجتمع الأوربي ، فقد أكتسبت هذه الفئات حقوقها قوة واقتداراً وبعد كفاح مرير . ولعل ذلك هو الأصل في تلك الكلمه الشائعه عن أن

الحقوق تؤخذ ولا تعطى إذا المفروض أن تُعطى الحقوق عن طيب خاطر أو بناءً على تقنين .

لقد كان محتملاً أن يتوصل فقهاء المعتزلة إلى النظرية المنشودة للعدل لو عالجوها من مضمون المجتمع الانسانى ونظم حكمه لأن الاسلام، وبوجه خاص القرآن الكريم يتضمن المبادىء التى يمكن للفكر الأصيل أن يستخلص منها نظريته لولا أنهم حلقوا بها فى السموات وابتعدوا بها عن الأرض . ...

ولم نجد فى الكتابات الحديثة سواء بالنسبة لنظرية العدل فى الفكر الأوربى أو الفكر الاسلامى ما يحقق طلبتنا ومانرى أنه يقدم تأصيلاً بما فى ذلك كتاب الأستاذ مجيد قدورى (بالانجليزية) The Islamic Conception of Justice عن « فكرة العدل فى الاسلام » الذى غلبت عليه الأكاديمية وركز الحديث عن القضاء والقدر وحرية الارادة كما يراها المعتزلة ... الخ ومن هنا كان علينا أن نقدم هذه الاضافة .

إننا حاولنا فى هذه الدراسة أن تقدم – من ناحية – تقصياً لفكرة العدل فى الفكر الأوربى يختلف عن المعالجات التى تقدمها الكتابات الأوربية ، لأن هذه الكتابات بالاضافة إلى ارتباطها بملابسات التاريخ الأوربى على وجه التعيين ، فإنها لاتشعر « بعنصريتها » وتعتبر تفوق الجنس الأوربى وما أبدعه من ثقافة وحضارة وما طبقه من نظم وسياسات أمراً بديهياً لايحتاج إلى إيضاح ويبرر العديد من صور العدوان والظلم دون حساسية . فى حين أن ذلك من وجهة نظر غير الأوربيين يغير القضية تماماً ويصيب العدل الأوربى وموضوعيته فى مقتل .

ومن ناحية ثانية فإننا حاولنا أن نقدم تأصيلاً للعدل يقوم على ما قدمه القرآن الكريم من آيات عنه وذلك باستنطاقها والربط فيما بينها فالعدل هو الحق مطبقاً كما أن الحق هو العدل مجرداً والارتباط بينهما فى الآيات القرآنية وثيق . وهناك ارتباط بينهما وبين الله تعالى متأت من أن العدل والحق اسمان من أسماء الله تعالى ، وأن الله أنزل الكتب وأرسل الرسل بالحق وأقام السموات والأرض بالحق . ولابد أن يتمخض هذا الربط مابين العدل والحق من ناحية ، ومابينهما والله تعالى من ناحية أخرى عن وجود حقيقى للعدل . وأنه أساس الرسالات النبوية وماتقيمه هذه الرسالات من مجتمعات إنسانية ، وان العدل فى الاسلام ليس كما يعتقدون « سرابا » ... إنه حق بقدر ماأن الله تعالى حق ...

هذه باختصار فكرة الرسالة إننا لم نُعن الا باستنطاق الآيات .. ولم نحاول أن نغرب أو نشط وابتعدنا عن الشنشنة الأكاديمية وإيراد الشواهد ونصب المبارزة الفكرية بين الآراء وتحقيق كل منها إلى آخر هذا الأسلوب الذى تحرص عليه بعض الكتابات قدر مانتأى عنه ونحرص على الا نقع فيه . **فعندما يكون القرآن العظيم بين أيدينا فماذا عسى أن نلتمس بعده أو معه ؟ ؟**

والسؤال الذى يفرض نفسه على مثل هذا البحث هو كيف حدث أن حققت أوربا العدالة دون أن يكون العدل من قيمها الحضارية الحاكمة وأن أهملت المجتمعات الاسلامية العدل ، وهو روح الاسلام وواسطة القيم التى ترتبط بالله تعالى نفسه ؟

إن الرد على الشطر الأول من السؤال قد أوردناه آنفاً وقلنا إن تطبيق أوربا للعدل لم يكن انبثاقاً عن العدل كقيمه - أو إستلهاماً له - ولكن ثمرة لكفاح الفئات المظلومة كفاحاً مريراً وطويلاً .. وأن هذا هو ما يتفق مع الطبيعة الديناميكية العملية للمجتمع الأوربى التى تكون « القوة » هى الطريقه - والوسيلة - للعدل . أما بالنسبة للشطر الثانى الهام فقد انتهينا إلى أن المجتمعات التى تنسب نفسها إلى الاسلام ليست إسلامية حقاً وجوهراً وإن تكونت من أفراد مسلمين يشهدون أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله . ولكن المجتمع - كمجتمع - لايقوم على الأصول الاسلامية وأولها الحرية فى الفكر والعدل فى العمل تطبيقاً لمئات الآيات القرآنية ، ومايطبق هذين الأصلين هى المجتمعات الأوربية فهى أقرب إلى الاسلام وأن الاسلام - كنظام - قد يكون مطبقاً فى دولة ترفع راية الصليب أكثر مما هو مطبق فى دولة ترفع راية الهلال .

وبهذه المفارقة المأساوية يختتم البحث .

فإذا دفعتنا الدهشة العميقة والأسى الممض لاعادة النظر والعمل لاحلال العدل المحل الذى حدده القرآن له فى المجتمع، فإن هذا البحث يكون قد أدى دوره .

وعلى الله قصد السبيل

القاهرة
ذو الحجة ١٤١٥
مـــــايو ١٩٩٥

جمال البنا

الباب الأول

نظرية العدل في الفكر الأوربي

افلاطون وجمهورية العدالة

لعل أقدم - وفى الوقت نفسه أشمل وأجمل - معالجة للعدل فى الفكر الأوربى هى ماجاء فى جمهورية أفلاطون التى أراد بها عرض العدل فى منظور أوسع هو الدولة ، أو كما قال « رؤية العدل بحروف كبيرة » .

وقد عرض الدكتور فؤاد صروف فى مقدمته للترجمه العربية للجمهورية التى قام بها الأستاذ حنا خباز ونشرتها مجلة المقتطف عام ١٩٢٩ فقال :

« .. نشأت الجمهورية عن مناقشة فى حقيقة العدالة فذكر بعض المتناقشين حدوداً للعدالة لم يلق سقراط صعوبة ما فى تفنيدها . ولكن اثنين من اتباع سقراط ذهبا إلى أن الانسان لا يميل بفطرته إلى العدالة أكثر من ميله إلى التعدى وأنه لا يطلب العدالة لذاتها ولكنهُ يطلبها لانه يدرك النتائج التى تحل بالمجتمع إذا اطلق كلٌ عنانه فى اعمال التعدى . فكأنهما شبها المجتمع البشرى - كما شبهه شوبنهوُر - بجماعة من القنافذ اقتربت بعضها من بعض طلباً للدفء فكان لابد أن تخز اشواك القنفذ الواحد جسم جاره . ولكن إذا جعلت لكل شوكة غمداً من اللباد امكنها أن تقترب بعضها من بعض من غير أن تخز احدها الأخر - فغمد اللباد هذا هو بمثابة القوانين التى بظن ان العدالة مستقرة فيها وإنما هى استنبطت لتمنع الاحتكاك الذى يحدثه اجتماع الناس وانطلاقهم فى اكفاء رغباتهم وشهواتهم من غير ما رادع أو وازع .

الادلة التى يدليان بها قوة وطويلة . تنتهى إلى السؤال التالى : هل تستطيع ياسقراط أن تبين لنا أن العدالة بطبيعتها اسمى من التعدى . وان الادب أصلح من فساد الادب . إذا كان ذلك فى طاقتك فبرهن عليه ياسقراط إذا اردت . هكذا قال غلوكون وأديمنتس .

هذا هو الفصل الأول . أما باقى الجمهورية فهو رد سقراط على هذا التحدى الموجه اليه . ولكى يحدد معنى العدالة ويثبت أنها افضل من التعدى قال إن أقوم الطرق للوقوف على حقيقتها هو البحث عنها حيث تبدو مظاهرها كبيرة واضحة للعيان - أى فى المبادىء التى تجرى بموجبها المجتمعات البشرية - أى فى الدولة . ولا بد أنها تكون على أوضح ما تكون فى الدولة المثلى » انتهى .

★ ★ ★

ولكى يأخذ القارىء فكرة عن طريقة معالجة افلاطون لقضية العدالة نعرض هنا تلخيصاً للكتاب الأول من الكتب العشرة التى تضمنها « الجمهورية » وهو « بعنوان العدالة » وجزءً من الكتاب الثانى الذى يحمل عنوان اسم « المدينة السعيده » (١) ...

« لما انحدر سقراط وغلوكون إلى بيرايوس لحضور حفلة العيد ، الذى اقتبسوه حديثا من الثراكيين ، التقى بيوليمارخس واديمنتس ونيسيراس وغيرهم من الاصحاب . فاقنعهما هؤلاء أن يصحباهم إلى بيت سيفالس والد بوليمارخس . وتحادث سقراط وسيفالس فى محن

(١) نوجه نظر القراء الذين قد لا يسيغون غرابة اسلوب الحوار أو سذاجة الاستنتاج إلى أن الجمهورية كتبت منذ ٢٥٠٠ سنة . وانها تعرضت لسلسلة من الترجمات ، وباستثناء هذا ، فانها تعد من عيون الأدب السياسى الاوروبى .

الشيخوخة وآلامها . فافضى بهما الحديث إلى هذه المسألة – ما هى العدالة – فانسحب سيفالس ، تاركا ميدان البحث لولده بوليمارخس .

فبدأ بوليمارخس البحث بايراد حد العدالة المأثور عن سيمونيدس . وخلاصته : العدالة هى أن يُرَّد للانسان ما هو له : فاعترضتهما مسألة أخرى وهى – ماذا عنى سيمونيدس بكلمة « لهُ » أو حقه – لانه واضح أنه اراد بها أكثر قليلاً من حق التملك . وعنده أن طبيعة الحق تتوقف على طبيعة العلاقة بين المتعاملين . وعليه جعل العدالة « نفع الاصحاب ومضرَّة الأعداء » .

فسأله سقراط ان يحدّد « الاصحاب » . ولما اجابهُ بوليمارخس أن الاصحاب « هم الذين نعتقد فيهم الامانة والصلاح » ردّ عليه سقراط قائلاً : لما كنا معرضين للخطأ فى الحكم فى صفات الناس ، فان ذلك ، ولا شك ، يجرنا ، إما إلى مضرة الصالحين ، وهو تعليم فاسد ، أو إلى أن العدالة هى مضرَّة الاصحاب ، وهو ضد حدّ سيمونيدس على خط مستقيم .

فللتخلص من هذا المشكل عدَّل بوليمارخس موقفه ، وأفرغ نظرية سيمونيدس بهذا القالب : العدالة هى مساعدة الاصحاب الامناء ومضَّرة الاعداء الاشرار .

فبرهن سقراط فى رده على أن الاضرار بالانسان يجعله أكثر شرا وأقل عدالة فكيف يمكن أن يُضعف الانسان العادل بعدالته ، عدالة الآخرين ؟ فحدُّ سيمونيدس ، حسب التعديل الاخير ، غير صحيح ..

فتعرّض ثراسيماخس للبحث ، وبعد اللتيا والتى ، حدد العدالة بأنها : منفعة الاقوى : واسند تحديده إلى البرهان الآتى .

انتهاك حرمة الشريعة يحسب تعدياً عند كل حكومة .

تسن الشرائع لصيانة مصلحة الحكومة .

الحكومة أقوى من الرعيّة .

والنتيجة أن العدالة هى مصلحة الاقوى . أو « الحق للقوّة » .

فرد سقراط بأن الحكومة قد تخطىء فى سنها شرائع مضرة بمصلحتها . والعدالة فى رأى ثراسيماخس توجب على الرعية اطاعة الشريعة فى كل حال . فاذاً : كثيراً ماتكون العدالة إضرار الرعية بمصلحة الحكومة . فتكون العدالة ضد مصلحة الاقوى . فلا يمكن قبول هذا الحد .

فهرباً من هذه النتيجة تراجع ثراسيماخس من موقفه هذا وقال : إن الحاكم اصطلاحاً لا يغلط باعتبار حاكميته . فالحكومة ، تسن دائماً ما هو فى مصلحتها ، وذلك ماتوجب الشريعة على الرعية اطاعته . فأثبت سقراط فى رده أن كل فن ، وبالجملة فن الحكم لا يتناول مصلحة اربابه أو الاعلى ، بل مصلحة المحكوم أو الادنى . فاقتضب ثراسيماخس الكلام ، محوّلا الموضوع إلى أن الحكام يعاملون الشعب معاملة الراعى قطيعهُ . فأنهُ يرعاه ويسمنهُ لمصلحته هو . ولذلك فالتعدى افضل ، وانفع كثيراً ، من العدالة .

فأصلح سقراط هذا القول ، بان الراعى لا يسمن المواشى لمصلحته الخاصة ، واخذ من قاعدة ثراسيماخس أن غرض الرعاية الخاصّ توخى مصلحة الرعية . زد على ذلك : كيف نعلل قبض الحاكم راتباً على عمله ان لم يكن ذلك العمل لخير الشعب وليس لخيره : فكل فنّ ، بادق معانى الكلام ، يكافأ بفنه مكافأة غير مباشرة . ولكنهُ يكافأ مباشرة بما اسماه سقراط « فن الاجور » . وهذا يصنحب غيره من انواع المكافأة ثم اعاد النظر فى القول : التعدى الكلى انفع من العدالة التامة : فاستخرج من فم ثراسيماخس الاعتراف بـ « أن العدالة فطرة صالحة » و « التعدى سياسة حسنة » وبالتالى سياسة حكيمة صالحة فعّالة فقاده سقراط بذلاقة لسانه إلى التسليم بما يأتى .

١ – يحاول المتعدى خدعة العادل والظالم معاً . أما العادل فيقتصر على خدعة الظالم فقط .

٢ – كل حصيف فى فن ، وهو صالح وحكيم ، لايحاول غلبة الحصيف بل غلبة الغبى .

٣ – فلا يحاول الصالحون سبق أمثالهم ، بل سبق الاغيار ، فينتج من ذلك أن العادل حكيم وصالح ، والمتعدى شرير وجاهل . وحينذاك تقدم سقراط لتبيان أن التعدى يلد النزاع والانقسام ، أما العدالة فتؤدى إلى الاتساق والوئام . وان التعدى يقضى على كل ميل إلى الاتحاد فى العمل ، فى الافراد وفى الجماعات . لذلك كان التعدى عنصر ضعف لاقوة .

واخيراً وضح سقراط أن النفس كالعين والاذن وغيرهما من

الحواس ، لها عمل أو وظيفة تتمها ، ولها ايضاً فضيلة بها تتمكن من ذلك الاتمام . وتلك الفضيلة فى النفس هى العدالة . فلا تستطيع النفس اتمام عملها اتماماً حسناً دون سلامة فضيلتها . لذلك لا يمكن أن يكون التعدى أنفع من العدالة . مع ذلك صرح سقراط أن هذه الحجج غير قاطعة لانه لم يتوصل بعد إلى اكتشاف طبيعة العدالة الحقيقية .

هنا ينتهى الكتاب الأول الذى يعالج موضوع « العدالة » ليبدأ الكتاب الثانى الذى يعالج موضوع « المدينة السعيده » ، وخلاصته .

[يشغل غلو كون واديمنتس ، فى أول الكتاب ، ميدان البحث الذى اخلاه ثراسيماخس وهما يسرّان باليقين أن حياة العدالة تؤثر على حياة التعدى . على أنهما لا يمكنهما التغاضى عن مغالاة المدافعين عن العدالة فى صفاتها العارضة ، معرضين عن صفاتها الذاتية أفليس الانسان ميالاً للتعدى متى أمن العواقب ؟ أو ليست العدالة تسوية قضت بها الضرورة الاجتماعية ، وهل مدحها الشعراء لذاتها ، وبناء على اعتقاد وجود الآلهة فكيف تعامل هذه الآلهة العادلين والمتعدين من بنى الانسان ، الا تصفح عن آثام الاشرار بواسطة ذبائح التكفير ، فيكون المتعدون كالعادلين من حيث السعادة الاخروية ، وهم أوفر سعادة منهم فى العالم الحاضر ؟

فاعترض سقراط بصعوبة المسألة ، واقترح أن يفحص طبيعة العدالة فى ميدان أوسع ، ووسط أكبر . الا تتصف الدول بالعدالة كالافراد ؟ . وعليه أفليس تجليها فى الدول اتم وأوضح ؟ فلنقتفى أثر الدولة منذ نشأتها ، فنتمكن من تبين نشأه العدالة والتعدى .

ان المرء لا يستغني عن إخوانه . هذا هو منشأ الهيئه الاجتماعية والدولة . ولا بد فيها من اربعة أو خمسة رجال على الأقل ، يمثلون العناصر الاولى فى توزيع الاعمال ، ويتسع مجال ذلك كلما نمت الجماعة . فتحتوى الحياة فى بدء نشأتها على الزراع والبنائين والحاكة والاساكفة . يضاف إلى هؤلاء ، لاول وهلة النجارون والحدادون والرعاة . ومع الزمان تنشأ التجارة الخارجية التى تستلزم زيادة المنتوجات فى الوطن ، لدفع بدل الواردات من الخارج . وازدياد المنتوجات يستلزم وجود طبقات من الباعة واصحاب المخازن والصرافين وتحتاج الامة إلى تجار وبحارة ومستخدمين وعمال . وإذا نشأت الامة على هذا النسق حصلت على حاجاتها ، إذا لم يزد عددها على ثروتها نسبياً . على أنها إذا جهزت بالكماليات مع الحاجيات لزمها طهاة وحلوانيون وحلاقون وممثلون وراقصون وشعراء واطباء . وذلك يستلزم طبعاً مجالاً شاسعاً ، وقد يفضى إلى اشتباكها فى الحرب مع جيرانها . فتحتاج الدولة إلى جيش دائم وطبقة حكام . فكيف يختار هؤلاء الحكام ؟ . وماهى الاوضاع التى يمتلكونها ؟ . يجب أن يكونوا اقوياء ، سراعاً ، شجعاناً ، حماسيين ، ولكن ودعاء وفيهم ميل إلى الفلسفة . فكيف يهذبون ؟ . أولا يجب أن نكون غاية فى التألق ، فى انتقاء القصص التى تملى على اسماعهم فى حداثتهم ؟ فلا يباح فى هذه القصص ما يمس كرامة الآلهة . فلا يقال فيها أنها تشهر حرباً بعضها على بعض . أو أنها تنقض العهد والميثاق . أو أنها تُنزل الكوارث بالناس . أو أنها تتلون فى مظاهرها فى الارض . أو أنها تخدعنا بكذبها] .

ويفسح أفلاطون صدره لمناظره « جلوكون » لعرض وجهة نظره المناقضة للعدالة والتي تعد إلى حد كبير تجسيما لما ذهب إليه المتنبى :

والظلم من شيم النفوس فإن تجد

ذا عِفَّة فلعًلة لا يظلم

قال جلوكون موضحاً طبيعة العدالة وأصلها :

[يقولون إن التعدى مأثور لذاته ، ولكن عاقبته رديَّة . لأن الشر الناشى عن وقعه يربى كثيراً على الخير الناجم عن اقترافه . ولذا بعد ما ظلم الناس بعضهم بعضاً زمناً طويلاً وتحملوا ثقل وطأتِهِ على النفوس ، واختبروا العدالة والتعدي كليهما ، رأوا أن الأفضل للذين لا يقدرون أن ينبذوا أحدهما ويختاروا الآخر ، أن يتفقوا إن لا يَظلموا ولا يُظلَموا . هذا منبت الشرائع والمعاهدات بين الانسان واخيهِ ، فحسبوا ما أوجبتهُ الشرائع عادلاً مشروعاً . قالوا : هكذا نشأت العدالة ، وهى حلقة متوسطة بين الافضل ، وهو التعدى دون عقوبة ، وبين الاردا ، وهو الانظلام مع العجز عن الانتقام ، فالعدالة المتوسطة بين هذين الطرفين مرغوب فيها . لا لأنها خير بالذات ، بل لأنها التحفت بشرف دفع التعدى ، ويقولون إنهُ متى امتلك المرء المقدرة على التعدى ، مع اكتسابهِ أوضاع القوة ، فإنهُ لا يرضى قطعياً أن يستضعَف ، فيتقَّيد بنبذ التعدّى . هذا ما قيل فى طبيعة العدالة وفى اصلها . الحقيقة الثانية فى بيانى : يتبع الناس سنن العدالة غير مختارين . ويتنكبون عن الضرر لعجزهم عن اضرام نارهِ . ويمكن ايضاح ذلك ايضاحاً تاماً بالشاهد التالى .

لو اطلقنا ايدى العادلين والمتعدين سواء ، وابحنا لكل منهم أن يعمل ماتهوى النفس ، وتتبعنا آثارهما لنرى الى ماذا قادت كلا منهما ميوله ، لوجدنا العادل منحدراً بكليته فى تيار التعدى كعديم العدالة تماماً ، راغباً فى احراز ما تجوع إليهِ نفسهُ من الملاذ ، وتنشده كل خليقة كالخير المراد بالذات . ولكن الشرائع هىالتى ردعتهُ عن مطاوعة الشهوات ، وارغمتهُ على احترام المساواة .

ويمكن تحقيق ذلك إذا تمتع الناس بالحرية التامة فى العمل، من الأسطورة التى يروونها عن جيجيس الليدى .]

وجيجيس الليدى هذا كان راعياً يرعى مواشى ملك ليديا وفى يوم رأى كهفاً حدث نتيجة لزلزال . وعندما انحدر فيه وجد غرائب منها حصان مجوف فى داخله جثة لميت . ورأى فى يد الميت خاتماً ذهبياً فأخذه ومضى لسبيله . واكتشف بعد ذلك أنه إذا أدار الخاتم إلى باطن يده فإن صورته لاتظهر أمام الناس وعندما تحقق من ذلك دخل متخفياً دار الملك فراود الملكة عن نفسها . واغتال الملك واغتصب عرشه .

ويمضى غلوكون فيقول :

[ولو أن فى الدنيا خاتمين من هذا النوع أحدهما فى يد العادل والآخر فى يد المعتدى لما تشبّث احدهما بالحرص على الانصاف ، فنكب عن سلب أموال جيرانه ، وفى طاقة يده الحصول عليها ، وعلى مايريد ، فى الأسواق وفى البيوت ، دون رهبة . فيدخل البيوت ويواقع من ارادها منهنَّ ، ويقتل من يشاء ، أو يفك اغلال من يشاء . ويفعل فى الناس فعل

الله فى خلقهِ . فلا يختلف بذلك عن المتعدى ، بل يسير كلاهما فى سنن واحد ، وذلك دليل قاطع على أن لا أحد يعدل مختاراً ، بل مرغماً . لأن العدل ليس خيراً للافراد ، وكلٌ يتعدى حيث يكون التعدى مستطاعاً ، لأنهم يرون أن التعدى انفع كثيراً من العدالة ، وهم مصيبون حسب هذا القسم من بحثنا ، فلو أن لأحد هذه الحرية ، ولم يمس ما للغير ، لحسِّب فى نظر العقلاء ذا مس من الجنون ، مع أنهم يمدحونهُ فى الوجه مخافة أن تصيبهم اضرار تعدياتهِ] .

وفى الوقت نفسه فإن أفلاطون يعرض جانباً مؤيداً للعدالة ذلك هو رضا الله . وإن الآلهة تعذب المعتدين . «فيغوصون فى أوحال المستنقعات فى هادز (الجحيم) ويقضى عليهم أن ينقلوا الماء بالغربال جزاء ما صنعت أيديهم .. أما الأبرار العدول فإنهم يتكئون مع إخوانهم فى الولائم المقدمة لهم يرشفون كؤوس الصفا» .

وليس من الاستطراد . الاشارة إلى أن افلاطون فى تعليمه للأطفال والشبيبة يقرر أصول الدين . فيعرفهم على «الله» وعلى صفاته . فالله صالح لايصنع شراً وهو علة الخير وأصل خير وسعادة البشرية . وهو لا يخدع ولا يكذب ... الخ ويقول الأستاذ بارتلمى سانت هلير فى مقدمته الموسعة للترجمة العربية لكتاب «السياسة» لأرسطو ترجمة الأستاذ أحمد لطفى السيد عن هذه النقطة .

«ولا يكفى مع ذلك أن يباعد بين نفوس الأطفال وبين كل ما يمكن أن يلوث طهارتهم . لاتكفى إضاءة عقولهم بنور العلم وطبعهم على الفضيلة بالنصائح وضرب الأمثال . بل لابد فوق ذلك أن ننمى فيهم

أصول الدين التى أودعها الطبع فى قلوبهم جميعاً . والتى منها تظهر الاعتقادات القوية التى تصل بين المرء وبين الله . إن الله هو الأول . وهو الوسط وهو الآخر لجميع الكائنات . إنه لدى الناس الذين خلقهم هو المقياس العدل لجميع الأشياء . إن الايمان بوجوده هو أساس للقوانين . هذه العقائد الكبرى الضرورية التى يجب تثقيف الأولاد بها - والتى بثها الشارع - بجميع مالديه من وسائل اللين والقسوة فى أنفس المواطنيين . هذه العقائد بسيطة بقدر ماهى نافعة وإنها لترد إلى عقائد ثلاث : وجود الله ، ورعايته ، وعدله الذى لايلحقه ميل - فبدونها يضل المرء بالمصادفة فى هذه الدنيا إذا أستسلم إلى النزعات وإلى غياهب شهواته وجهالته . إنه لينكر نفسه مادام لايعرف من أين أتى . ولا ماهو المثال الكامل المقدس الذى يجب أن يروض نفسه دائماً على الاقتداء به والتوكل عليه . وليس للدولة من قاعدة قارة مادامت لا ترتكز إلى هذه القاعدة . ذلك بأن المقوم لحياة الدولة ونظامها لايأتى إلا من الله الذى هو يتحد به فى جوهره الأبدى [١] .

ويعود أفلاطون مرة أخرى للربط بين العدل والله تعالى . فهو يعيد العدل إلى النفس . إن العدل هو المسلك الذى تسلكه النفس حتى لو منحت «خاتم جيجيس وخوذه هادز» وهما يماثلان «خاتم سليمان وطاقية الاخفاء» لأن النفس خالدة لاتزيد ولا تنقص وإن هذا الاحساس الذى يسعد به العادل لا يعد شيئاً أمام ما ينتظره فى الحياة الآخرة لأن الآلهة تحب العدل . وتكافىء العادل بالسعادة بينما ينتظر المتعدى الجحيم والعذاب . ويستعير لتصوير هذا قصة آرين أرمينيوس البمفيلى الذى عاد

(١) السياسة لأرسطو ترجمة أحمد لطفى السيد ص ٢٠ .

إلى الحياة بعد أن مات لمدة اثنى عشر يوماً . وروى للسامعين ماوجده بعد الموت من نعيم العادلين وعذاب للمعتدين . وبهذا ينتهى الكتاب .

إن هذه الخاتمة هامة فأفلاطون بعد كل محاوراته المنطقية التى استهدف بها أن يثبت أن العدالة هى المسلك الأمثل للانسان حتى لو منح «خاتم سليمان وطاقية الاخفاء» فإن يعود فيقول أن هذا ليس شيئاً يذكر أمام السعادة الأخروية التى تمنحها الآلهة للعادل . وهو مايوحى أنه رغم دفاعه الحار عن العدالة . وما أقامه من أسباب ومبررات منطقية وموضوعية فإنه استشعر أن العدالة فى حاجة إلى مساندة قوى أعظم من الانسان وتلاعبه وضعفه هى قوى الآلهة .



ويلحظ فى الجمهورية أن أفلاطون لم يشر إلى الرقيق . وكان وجودهم ظاهرة إجتماعية لا يمكن تجاهلها فى حديث عن «جمهورية» ناهيك بأن تكون عادلة . ويعود هذا الاغفال إلى أن أفلاطون كان يكره شرعة الرق . وإن تقبلها كضرورة سيئة فرضت نفسها على المجتمع . ولكنه مع هذه الكراهية لم يعترف للرقيق بحقوق المواطنة والمشاركة فى المسئوليات السياسية .

وكانت أثينا تستبعد من ممارسة الحقوق السياسية العبيد والنساء وتقصرها على الأحرار الذكور فجاء أفلاطون فى جمهوريته وأعطاها للنساء أيضاً . ولكن دون العبيد .

ووقوف أفلاطون الذى كان يكره الرق فعلاً ويستهدف العدل فعلاً

هذا الموقف هو مايوضح لنا أثر الأوضاع على الفكر الانسانى . وأن هذا الفكر بحاجة إلى قوة أكبر منه لتنهض به من مستوى الضرورات والأوضاع والمصالح ... إلخ ومن هنا اعترف الاسلام للعبيد بحق ممارسة الشئون السياسية اذا أخذنا بنص حديث حق «عبد ذى زبيبة» أن يكون خليفة أو إماماً (١) .



وثمة مفارقة أخرى . إن أفلاطون فى محاولته لتحقيق العدالة لم يكن عادلاً تماماً ولعله أيضاً لم يكن فاضلاً . لأنه افترض أن تقوم الدولة النموذجية على نظام الطبقات واقترح أن تخدع الطبقات الدنيا بأسطورة أن الالهة التى جبلتهم وضعت فى جبلة الحكام ذهباً . ووضعت فى جبلة «المساعدين» فضة . بينما وضعت فى جبلة الزراع والعمال نحاساً وحديداً .

وهذه «المآخذ» على «الجمهورية» التى اعتبرت آية فى الفكر السياسى إنما جاءت لأن العدالة التى قدمها افلاطون تمثل تصوراً انسانياً خالصاً كان لابد أن يشوبه القصور البشرى . وأن الجانب الالهى الذى كان يمكن أن يعصمها من القصور كان بدوره بشرياً ! بمعنى أن الالهة التى تحدث عنها كانت - كالعدالة نفسها - من إبداع البشر ومن ثم فلا

---

(١) قد يقال ولكنه لم يحرم الرق . فنقول إن القرآن الكريم سد منابعه ولو اتبع القرآن تماماً - وبالكامل - لا نتفى الرق لأن القرآن قد نص على «فإما مناً بعد وإما فداء» ولكن لما كان الله تعالى وضع سنناً وحدد آفاقاً - فإنه خلال ذلك أمر بإحسان معاملة الرقيق واعتبارهم إخوة حتى يأتى الوقت الذى يمكن فيه تحرير العبيد كلية .

يمكن أن تكتسب العصمة والموضوعية والاطلاق التى لابد أن تتوفر للتأصيل الحقيقى للعدالة ...

مع هذا كله يظل لأفلاطون الفضل فى أنه أراد أن يقيم الدولة على العدل . حتى وإن كان تصوره ساذجا ، وفكرته عن العدل متأثرة بأوزار الأوضاع اليونانية وشوائب عهده . ويكون علينا - بكلمات بارتلمى سانت هيلر «أن نقدم أزكى التحيات لأفلاطون لأنه أول من أبان أن ليس للاجتماع المدنى من قاعدة متينة سوى العدل . وأن أى دولة لاتعرف أن تقوم عليه هى دولة فاسدة ومؤذنة بالانهيار معاً» .



٢ - العدل فى الفكر اليونانى (بعد افلاطون) .

يبدو أن أفلاطون كان «فلتة» فى الكتابات السياسية اليونانية والأوربية أيضاً . فمع أن هذه الموضوعات كانت من أكثر ما عنى به الفكر الأوربى وأصدر عنها ألوف أو عشرات الألوف من الكتب . فإن أفلاطون وحده هو الذى عالج قضية العدل من منظور الدولة بشكل لايجارى فى «الجمهورية» وبفكرة أن العدل أساس الدولة والحياة الكريمة الفاضلة .

فنحن لانجد لدى أرسطو . وهو تلميذ افلاطون النابغ . والمعلم الأول الذى طبقت شهرته الآفاق . شيئاً من آثار افلاطون . إنه استخدم كل ملكاته العقلية النافذة فى استكشاف الوقائع والتجارب وإرساء المبادىء والقواعد . والتعرف على الخطأ والقصور .. دون أن يرزق الخيال الذى يجعله يفرغ فى القلوب «ذلك اللهب النبيل» على حد تعبير برتلمى سانت

هيلر . ولانجد فى كتابه عن السياسة عناية بالعدل . وعندما تحدث عن الرق فإنه لم يتقبله - كأستاذه - على أساس الضرورة البغيضة . ولكن اعتبره مبدأً مقرراً ولازماً وإن العبد «آلة حية» وهو لايستطيع أن يخدم المجتمع إلا كما تكون الدواب القوية . ومادامت الدولة لا تستغنى عن الآلات - والعبيد آلات حية - فالرق شرعى وطبيعى ككسب الأموال سواء بسواء . وكان من السهل عليه بعد ذلك أن ينتهى إلى أن العبد الذى خلق ليطيع يجب أن يجبر على ذلك . وكان هذا يمكن أن يبرر استخدام القسوة معهم . وبالمثل فإنه رأى أن للاغريق على «المتوحش» حق الامرة مادام أن الطبع قد أراد أن يكون المتوحش والعبد سواء وهى النعرة التى ستتكرر من الرومانيين أيام الامبراطورية الرومانية ومن الأوروبين المحدثين .

والمتوحش هو فى عرف اليونان كل من ليس يونانياً . وقد يدخل فيه المصريون الذين علموا اليونان وسبقوهم إلى الحضارة ..

وقد يقتضينا الانصاف أن نحسب لارسطو ماكتبه تنديداً بالطغاة - إذ يعد هذا - ولو من ناحية سلبية - لحساب العدل . ولكن أكبر ما يشوبه هو افتقاد المعيار الموضوعى . إن الضرورات التى كانت تتحكم فى المجتمع جعلته دائماً «يقنن» الضرورة ويبنى عليها أحكامه . ولما كانت نظرة المجتمع الأثينى الى المرأة متدنية فإن أرسطو اعتبر المرأة مرادفة للعبيد . وأنه إذا لم يكن للرجل عبيد «فعنده الثور والمرأة !» وإن العلاقة بين السيد والعبد . الزوج والزوجة هى قاعدة المجتمع . واستشهد بهزيود «البيت ثم المرأة والثور الحارث» لأن الفقير لاعبد له . فعبده هو الثور كما استشهد

بيت هومروس «كل امرىء على حدة يحكم بوصفه سيداً نساءه وأولاده !» .

ولم يكن ليدق على عقل أرسطو النافذ فكرة العدالة الطبيعية ، وقد نوه فى إشارة عابرة إلى أنها فوق الحقوق المكتوبة . وأنها تصحيح لقصور القانون فى بعض الحالات . فإذا سن قانون لأمر ما وظهر حدث لم يشتمل عليه النص فمن الحق أن نكمل النقص ولا نقف عاجزين أو رافضين أمام هذه الحالة .

ولانعدم إشارات إلى العدل فيما كتبه أساتذة وفلاسفة أثينا العظام خاصة الشعراء والدور الكبير للمسرح اليونانى مما حدا ببعض الكتاب ليقول «الشعراء فقهاء فى أثينا» ويستشهد بفقرات عديدة يصور فيها العدل . أوحتى الحب معياراً ، لعل اشهرها تحدى «انتيجون» لبعض مواد القانون المقرر وصيحتها المدوية «خلقت للحب»[1] .

كما يستشهدون بدور الشاعر «هسيود» الذى هاجم الطغاه والمرتشين وطالب بالعدل كأساس للحكم ، ويوريبدس النصير الأول للمرأة ..

ولا جدال أن الشعراء والفنانين هم الذين كونوا الوجدان الأثينى . ولكنهم - فى النهاية - لم يكونوا الحكام - فأثينا - كبعض المدن

(١) سوفكليس فى روايته «انتيجون» وتحدى انتيجون لقرار عدم دفن جسد اخيها ، لانه قرار غير انسانى وقالت «لم يشرع الله ما أمرت به - ولا العدالة التى تعيش بين الهه الآخره لم تشرع مثل قانونك للناس . ولا اعتقد أن نواهيك بقادرة على أن تبيح لحى هالك مثلك أن يتجاوز عن قوانين الالهة التى لا تقهر وهى قوانين غير =

اليونانية التى كانت كل مدينة منها تعتبر نفسها دولة . كان الحكم فيها فى يد الأشراف والملاك الذين يملكون الثروة والقوة والجاه ويسمحون بجزء ضئيل من المشاركة لم هم دونهم بينما يحرم العبيد والنساء فى معظم الحالات ، والتاريخ السياسى الأغريقى بأسره إنما هو سجل لثورات هؤلاء المحرومين عندما يستشرى فساد السادة ولايعدم الجمهور شخصاً بارزاً يتبنى دعوتهم ويكسب مناصرتهم ليصبح - فيما بعد - «طاغية» من الطغاة الذين حكموا المدن اليونانية فترات طوال ، وفى معظم الحالات كان حكمهم أفضل من سابقه ولكن سرعان مايتطرق إليه الفساد ... لينتهز الأشراف والملاك الفرصة ويعودوا إلى الحكم وهلم جرا ....

وعن هذا السبيل . ظهر سولون وعمل على تحقيق العدل عندما الغى الديون التى كانت ترهق المدينين ، حرم أسترقان الذين يعجزون عن دفعها . وأعطى المواطنين جميعا حق الانتصاف من الظالمين ، وحق الاستئناف عند صدور الأحكام .

ويجب أن نذكر أنه بصدد العدالة فإن العدل فى المدن اليونانية لم يكن يقرأ «بحروف كبيرة» بتعبير أفلاطون . لأنها مهما كبرت . فإنها «مدن» .. «أثينا» - اسبرطه الخ ..

= محدثه من خلق هذا اليوم ولا هى من خلق الأمس . إنما هى أزليه أبديه لا يعلم انسان متى انبثق نورها ولا يحل لى . خشيه نذير متجبر ان أغفلها فألقى عقابى من الالهه .

واستشهد ارسطو بحديث انتيجون مرتين ليميز بين القانون المكتوب الذى سنته حكمة ما عن القانون غير المكتوب - الذى قد يكون اسمى واعلى لا تبديل له ، لأنه قديم وأزلى » انظر أساس العدالة فى القانون الرومانى للدكتور على حافظ ص ١٠ .

ولم تظهر فى اليونان وقتئذ الدولة القوية أو الامبراطورية . ومن هنا فإن مقاييسها للعدالة كانت محدودة . ويغلب أن لا يستشرى الظلم الذى يحدث عادة فى حكم الامبراطوريات .. وقد قرأنا تعليقاً على «الديمقراطية الآثينية» فى جريدة الاندبندت البريطانية (٩٣/٦/١٧ ص ٢٥) تحت عنوان «أوقات سعيدة فى ظل طغاة اليونان» .. لمناسبة الاحتفال بمرور ٢٥٠٠ سنة على الديمقراطية اليونانية ، على أساس إعادتها إلى سنة ٥٠٧ ق . م وهى السنة البارزة فى تاريخ «كليستنس Clisthenes أب الديمقراطية الآثينية . والتعليق يقول «يجب ألا يؤخذ المرء بالديمقراطية الأثينية . ففى الربع الأخير للقرن الخامس قبل الميلاد انحطت الديمقراطية (أى حكم الشعب) إلى درجة حكم الرعاع وتورطت الجمعية Ecclesia فى عدد من الفظائع ففى سنة ٤٢١ أمرت بإعدام كل الرجال واستعباد النساء والأطفال فى مدينة Scions (فى الجنوب) لمحاولتهم الانشقاق عن الحلف Delian League وشاهدت سنة ٤١٦ اعدام رجال مدينة ميلوس (فى الشرق) واستعباد نسائهم وأطفالهم لرفضهم الدخول فى الحلف .

وبعد ذلك بعشر سنوات . فى أعقاب معركة جزائر أرجينوس Arginuse Islands أعدم ستة من أمراء البحر دون مبرر شرعى لاخفاقهم فى استنقاذ البحارة الأثينيين .

ويختم التعليق « إن مما يثير الدهشة أن أسعد مرحلة فى تاريخ الاغريق «القديم أو الحديث» قد تكون هى مرحلة حكم «الطاغية» بيزاستروس خلال أواسط القرن السادس قبل الميلاد . فى أعقاب سولون عندما كانت الديمقراطية متجمدة ..» .

ومع هذا فإننا لا نستطيع أن نغفل أثر الشعر والتراجيديا اليونانية فى تكوين الوجدان الأثينى وأثر الفلاسفة الذين أعقبوا أرسطو وخاصة الفترة الرواقية فى مرحلتها الأخيرة، وافلوطين وتجديده لفكر افلاطون وآثار المسيحية .

فإن هؤلاء جميعاً تلمسوا «عدالة» فوق عدالة البشر ونسبوها إلى الآلهة أو إلى الطبيعة . ولكن لم يكن لفلسفتهم تلك وخيالاتهم مردود فعال عملى على الحكم الأثينى الذى استلهم فى السياسة «ارسطو» وليس «افلاطون» .

العدل فى الفكر الرومانى :

إذا أردنا أن نقرأ العدالة «بحروف كبيرة» كما كان يقول أفلاطون . فعلينا أن ندرس التاريخ الرومانى ولاسيما فى فترة التشكيل من القرن الثانى قبل الميلاد إلىالقرن الثالث بعده . ففى هذه الفترة تبلورت الروح الرومانية وامتدت امبراطوريتها . فهى من هذه الناحية أفضل من اليونان التى لم تكن سوى دول «مدن» والتى زاحمتها فى الظهور أو أثرت عليها الحضارات المصرية والآشورية والفارسية .

ولكى نفهم روما يجب - باختصار شديد - أنها من النشأه حتى الامبراطورية كانت تضم :

أولاً : مدينة روما وأرباضها التى أسست الجمهورية فى القرن الخامس قبل الميلاد كما قيل[1] .

ثانياً : مجموعة المدن والولايات الملاصقة لروما فى المنطقة الرومانية .

ثالثاً : مجموعة الدول التى فتحتها روما فى القارة الأوربية وبوجه خاص فرنسا وألمانيا وبريطانيا .

رابعاً : الدول التى فتحها الرومان فى آسيا وأفريقيا .

والمجموعة الأولى هى التى تميز الأرستقراطية الرومانية وكانت تستأثر بحقوق المواطنة والجنسية وممارسة الحقوق السياسية والتجارية .

ولكن هذا لم يكن ينطبق على كل من يعيش على أرض روما . إذ كانت تعج بالرقيق المجردين من الحقوق والنساء المحرومات من ممارسة الحقوق السياسية والتجارية .... الخ وبقية الشعوب التى هاجرت إلى روما فهؤلاء جميعاً لم يكن لهم شيء من حق الرومان الأصلاء . بل إن القانون الرومانى كان يحرم الأجانب الذين لا تربطهم بروما معاهدة من أى حقوق ويبيح لأى قادم أن يستحوذ عليهم كما يتملك شيئاً لا صاحب له[2] .

(١) تعيد بعض الكتابات تأسيس روما إلى عدم ٧٥٣ قبل الميلاد - وإنها ظلت من ذلك الوقت حتى ٥١٠ ق . م تحت حكم الملوك .

(٢) على حافظ مرجع سابق ص ١١ .

وقد جاوز التمييز بين ماهو رومانى - وماهو غير رومانى الانسان إلى الحيوان . فلم يعتبر الجمل والفيل من حيوان الزراعة الرومانية لأنها لم تعش على أرض روما وبالتالى لاتدخل فى الملكية الزراعية . وإنما تدخل فى عداد الوحوش ! .

وكان قانون الفتح الرومانى يعطى الغالب حق الحياة والموت على المغلوبين ويحل لهم مدنهم وأموالهم وأنفسهم وقد بقيت صيغة من صيغ تخلى المغلوب عن حقه «إنى أعطيت عن يد شخصى ووطنى وأرضى والماء الذى يجرى خلالها وآلهة الحدود والمعابد وما ملكت يمينى . أعطيت ذلك كله للرومان» .

وإذا نزعت من أمة حقوقها ذهبت عنها إلى الغالب ويستطرد مؤلف «أساس العدالة فى القانون الرومانى» «ونرى ظاهرة عجيبة لا نكاد نعقلها : للغالب وحده القانون وليس للمغلوب شىء . فيتزوج المغلوب ولا يعد القانون زواجه شيئاً ولا يحل له أن يمتلك شيئاً ولايحل له أن يصاهر الغالب ولا أن يساهم فى سياسة المدينة ولا أن يسمو إلى درجة من درجات الشرف واستأثر الغالبون بذلك جميعاً ويعيش المغلوب فى حكم الواقع Situation de fait وإن تعامل كانت معاملته واقعية تؤتى آثارها بمعزل عن القانون وإذا توالت فى العمل فلا يحميها سوى العرف البشرى من معاملة الانسان للانسان وهيهات أن تحميها قوة من النظام إلا من استجار بالغالب ودخل فى ولايته فيحميه قانون الغالبين .

وطبقاً لهذا كان زواج المغلوبين زواجاً عرفياً لايمتد إليه القانون ولا يعد الغالبون ذلك زواجاً ومامثله عندهم إلا كمثل تعاشر الوحوش وليس

للمغلوبين أسر مشروعة وليس للأب سلطة على ولده وليس هناك موانع خاصة بالنسب تمنع زواج الأب من ابنته أو الأخ من أخته ، ولا يعد الغاليون ذلك زواجاً ، وما مثله عندهم إلا كمثل تعاشر الوحوش :

«Connubia promisqua habent more ferau »

والأمر أن الغالب لم يبق للمغلوب حقاً وصارت حياة من خلف من ذرية المغلوبين فى عبودية جامعة تنزل منهم روما منزلة السيد من العبيد وهذه العبودية درجات تختلف موازينها باختلاف ماتجد روما فى إخضاع أعناقهم من شدة أو لين وتمن عليهم بهبات من حقوق المدينة Jus civitatis تختلف موازينها على قدر ما تجد روما فى كل مغلوب من منفعة فقد تحتضن مدينة بأسرها وتدخلها فى حقوق المدينة الرومانية الكاملة وقد تبيح لبعض الأجناس حق التجارة وحده أو حق المصاهرة وحده والذين يعيشون تحت هذا السلطان كان عليهم أن يدفعوا لروما ضريبتين ضريبة المال وضريبة الدماء ومن لم يجد منهم سعة وقع فى عبودية فردية فيباع خارج المدينة ويشترى . والذين لايعيشون بقانون المدينة يعيشون بقانون الطبيعة secundnm naturam فلا يعرفون قانوناً ولا قاضياً ويعيشون كما يقول خصومهم حياة الأنعام والوحوش أى يتعاشرون ويتناسلون بمعزل عن قانون المدينة ويصبح ما نسميه القانون الطبيعى حقيقة بينة ملموسة لا حاجة إلى فلسفته كما يفعل الفقهاء المحدثون .

وطالما كانت روما شحيحة بقانونها على المغلوبين كانت مسافة الخلف

شاسعة بين طبقتين فى المدينة (بين الاشراف والعامة) وكلتا الطبقتين ناضلت فى سبيل حقها ما شاء الله أن تناضل واستمسك الأشراف بحق الغالب وبالقوة والنظام ، واستمسك العامة بحق الانسانية .

وإلى هذا القانون والى هذه الفترة يعود طابع الاستعلاء الرومانى الذى لا يعرف الرحمة . ويجد مثله الأعلى فى صيحة فيرجيل «لاتنس أيها الرومانى أنك خلقت ملكاً !» كما نجد التطبيق العملى لها فى «كاتو» الذى لم يفتأ ينادى «لابد من تدمير قرطاجنة» حتى دمروها .. ولم يكن ليأنف أن يبيع عبيده عندما يعجزون بحكم الشيخوخة عن أداء ما يكلفهم به من أعمال ....

فى هذه المرحلة وعلى هذه الأرض نمت بذرة العنصرية التى أرساها أرسطو بالنسبة لليونان حتى تضخمت عند الرومان وحسبوا أنهم سادة العالم أجمع وأن كل واحد منهم خلق ملكاً .

وفى هذا المجتمع لم يكن هناك عدالة . كان هناك قوة وسلطة كان هناك صلابة وصرامة وشمل هذا حتى النواة الضيقة من الأرستقراطية الرومانية والأسرة الرومانية نفسها فقد كان للأب حق الحياة والموت على أبنائه وزوجاته وكانت الحقوق السياسية محصورة فى عدد محدود من ذكور الأسر العريقة . دون عامة الرومان .

وثار عامة الرومان واعتزلوا روما فى إحدى حركاتهم حتى تعطلت الحياة فى روما وقبل سادتهم أن يمنحوا شعبهم بعض الحقوق .

---

(١) المرجع السابق ص ٢٩ - ٣٠ .

وسارت هذه العملية بضغط التطور شيئاً فشيئاً حتى شملت حقوق المصاهرة والممارسة السياسية والملكية الزراعية والتجارية ثم انتقلت من عامة روما .. إلي الشعوب المجاورة الألصق فالألصق .

ولكن ظلت شعوب عديدة تدخل فى إطار الامبراطورية فى آسيا وأفريقيا محرومة من هذه الحقوق يحكمها السلام الرومانى القائم على السيف العريض القصير والحاميات العسكرية والطرق الرومانية ... الخ .

وعندما ضنت روما على الشعوب المفتوحة بولاية قانونها . ووكلتها إلى قوانينها أو أعرافها وعندما وجدت أعداداً ضخمة من أبناء هذه الشعوب فى روما نفسها عمدت الى تعيين أحد الرومان «تريبونا» أو قاض خاص بهم يحكم بينهم بقوانينهم ، وكانت قوانينهم أرحم وأكثر تحضراً من القانون الرومانى الأنانى الصارم . ونشأ عن ممارسات تريبون الشعوب وأحكامه «قانون الشعوب» اذ أن هذا التريبون كان يطلع على قوانين هذه الشعوب ويضع قائمة بأفضل مافيها أو بما هو مشترك فيها إذ أن اشتراك الشعوب على مبدأ ما ، كان يعنى صلاحية هذا المبدأ . ونمت المبادىء والقواعد التى كان التريبون يحكم بها حتى كونت «قانون الشعوب» أو كما أطلق عليها حينها «القانون الطبيعى» الذى وجد فيه شيء مما وضعه اليونان والمصريون وغيرهم .

وظهرت أفضلية قانون الشعوب على القانون الرومانى فى ناحيتين الأولى تقديره للعدالة والثانية بعده عن الشكليات التى كان القانون الرومانى يتمسك بها .

وكانت قوى التطور والاتصال الوثيق بالحضارات المصرية والآسيوية واطلاع الرومان الجفاة على الفلسفة اليونانية .. كلها توهن شيئاً فشيئاً من فظاظة وتعقيد القانون الروماني وتسمو به مع ظهور قانونيين ومفكرين وفلاسفة مثل فولوبيوس الذى عايش انتصار روما على قرطاجنة وهو مؤرخ أكثر مما هو فقيه . وكان معجباً بالدستور الروماني الذى يجمع عناصر الملكية والجمهورية ومثل أوليبانوس الذى وضع **تعريفاً من أجمل التعريفات للعدالة «هى ارادة دائمة دائبة لايفاء كل ذى حق حقه ومبادىء الحقوق ثلاثة : أن نعيش خيرين ، ولا نضر أحداً ، وأن نؤتى كل ذى حق حقه»** ومثل شيشرون (١٠٦- ٤٣ ق . م) الذى تأثر بأفلاطون وأطلق أسماء كتابيه (الجمهورية - القوانين) على كتابين له .. ومثل أبيكتتس الفيلسوف الرواقى (القرن الأول الميلادى) .

وبفضل هؤلاء اقتربت الفلسفة السياسية للرومان إلى العدالة أكثر مما اقترب اليونان لأن اقتراب الأولين (الرومان) كان فى قالب قانونى فى حين أن الطابع الذى غلب على اليونان كان الطابع الفلسفى .

ومع أن معظم القانونيين والمفكرين الرومانيين الذين أوردنا أسماءهم (فولوبيوس وأولبيانوس وشيشرون[١] الخ ..) كانوا يضيقون بعنصرية المجتمع الرومانى إلا أنهم فى النهاية كانوا جزءاً منه وبفضل قوانينه ونظمه اكتسبوا وضعهم الممتاز فكان شيشيرون من «الصفوة» المتميزة فى المجتمع الرومانى ، وكان سينك مؤدباً ومعلماً لنيرون بل تذكر المراجع أيضاً من بينهم القيصر الرومانى «مارك أورليوس» الذى لم تمنعه رواقيته من أن يكون

(١) باستثناء ابيكتتوس الذى كان فى الأصل عبداً.

قيصراً وأن يشن حرباً شعواء على المسيحيين فلم يكن فى هؤلاء أحد من طينة الثوار أو الدعاة ولهذا قنعوا بعرض آرائهم دون أن يعملوا لتطبيقها .

باستثناء هذه القلة من المفكرين والدعاة وطائف من المسيحية عندما تقبلتها الامبراطورية (سنشير إليه) فإن المجتمع الرومانى احتفظ بعنصريته وظلت فكرته عن العدل سجينة الاطار الحديدى لها وإن اتسع نطاقه فى السنوات الأخيرة عما كان فى السنوات الأولى حتى أسلمه للأوربيين فى مرحلة الأحياء واحتفظ به هؤلاء حتى العصور الحديثة .

فكرة العدل من القرون الوسطى حتى العصور الحديثة

إنها لاحدى مآسى العدالة الأوربية أن يقول برتلمى سانت هيلير فى مقدمته المسهبة للترجمة العربية لكتاب « السياسة » لأرسطو التى قام بها الأستاذ أحمد لطفى السيد[٢] « من شيشرون إلى ميكيافيلى – لابد من اجتياز خمسة عشر قرناً دون أن نجد مؤلفاً واحداً عن السياسة » فيالها من رحلة طويلة شاقة وما أتعس وأسوأ ما تنتهى اليه ! ميكيافيلى الذى جعل مسوخ آل بورجيا ملائكه ، وأنه كما يقول برتلمى سانت هيلر نفسه – « يدرس بمقياس غاية فى الضبط . ماهو السخاء والتبذير والقسوة والرحمة وحسن النية والمكر . ويقر الكذب بلا أدنى تردد والغدر والسم والاغتيال كلما كانت هذه الوسائل العنيفة نافعة والغرض الوحيد هو البقاء فى السلطة بأى ثمن كان وأن النجاح ليبرر كل انتهاك للحرمات » .

ما نرى أنه يستحق وقفة . ما بين شيشرون وميكيافيلى فى الفكر

(١) مقدمة كتاب السياسة ص ٦٨ .

السياسى الأوربى هو أثر دخول المسيحية ... وكيف واجهت وهى أدنى الأديان إلى الخير والمحبة هذه الأفكار العنصرية الكلبية التى تقوم على الاستمتاع من ناحية واستغلال الانسان من ناحية أخرى .

لقد اعتقد آباء الكنيسة أنهم توصلوا إلى الحل المسيحى لهذه المعضلة بالتفرقة بين الطبيعة البشرية يوم خلقها الله وبين ما وصلت اليه بعد سقوط آدم فى الخطيئة ، ففى حالتها الأولى الفطرية كانت قوى الروح فى حالة توافق تام كانت شهوات الانسان خاضعة لارادته وكانت ارادته خاضعة لعقله وكان عقله خاضعاً لربه ولو بقى الانسان فى هذه الحالة البريئة لما احتاج إلى حكومة أو رق أو ملكية فردية ولكن الانسان سقط فى الخطيئة . فأدى سقوطه إلى أضطراب كيانه كله فقد انحلت شهواته من عقلها واخضعت ارادته بقوة وعنف لسلطانها الغاشم ، فكان من جزاء ذلك أن الشهوات والارادة أثرت معاً فى العقل فوضعته فى جو من الغموض والعمه وأدخلت فيه ميلا إلى التحيز ، وتحت تأثيرها أصبح لا يرضيه اتباع التوجيه الآلهى أو الخضوع لقانون الله الأبدى . وهكذا حل محل النظام الذى كان قائما فى النفس الانسانية ومحل الطاعة التى كانت منهج الانسان فى حياته حالة أخرى مناقضة ، حالة انطلاق من قيود القانون والنظام . واحتشد فى عقل الانسان الطمع . وشهوة القوة وضعف الارادة والجهل فكان لها فى حياته الفردية أسوأ الآثار فقد ذهبت بما كان يتمتع به من هدوء النفس وأدخلته فى حالة صراع نفسى متصل أما من الناحية الاجتماعية فقد أفسدت علاقاته بأخيه الانسان ووضعته على طريق الشر والعدوان . وهنا اضطربت الحياة الانسانية الاجتماعية واحتاجت إلى الضبط .

وقد أحس المجتمع بالشرور الناشئة من هذه الحالة النفسية المضطربة واضطر إلى البحث عن علاج لهذه الفوضى التى تهدد وجود الانسان نفسه . ومن ثم أدخلت فكرة السلطة المدنية فقد كان واضحاً أن الحياة بدونها لا تحتمل .

وإلى فكرة السلطة أضيفت فكرتان متصلتان بها وهما فكرة الملكية الفردية وفكرة الرق فقد وجدانهما أيضا ضروريتان لسعاده المجتمع وذلك أن الأسرة صارت جماعة متميزة . صارت عشيرة على رأسها رئيس يمارس سلطة مطلقة ولن تكون سلطته فعالة الا إذا استعملت ضد العشائر الأخرى فى الدفاع عن الحوزة لا فى داخل العشيرة فقط . وكان لا بد للعشيرة من حقوق ملكية كاملة فى أشياء معينة . فإذا لم يعترف بها غيرها كانت القوة هى الحكم الوحيد الذى يفصل فى الموقف . فإذا وقعت الحرب فإن الأمر لا يقف عند حد تسليم المهزوم بحقوق الغالب فى الأشياء التى كانت موضوع النزاع بل ينقلب المغلوب رقيقا لأولئك الذين كان يقف إزاءهم موقف المساوى والند .

وهكذا كان آباء الكنيسة يبررون هذه المؤسسات فهى عندهم نتيجة السقوط . نتجت من الخطيئه[1] .»

وعندما لم يطمئن عدد من المسيحيين الأتقياء إلى هذا التبرير فإنهم هجروا المجتمع وآثروا البعد عنه وآووا إلى الأديار حيث يعبدون الله ويعيشون من ثمار عملهم ويقيمون العلاقات على أساس المحبة المسيحية .

(١) العدل الاجتماعى تحت ضوء الدين والفلسفة بقلم الدكتور ابراهيم عبد المجيد اللبان سلسلة مذاهب وشخصيات الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة ص ٢٤ .

وانتهى بعضهم كالفرنسيسكان (أتباع القديس فرانسيس الاسيزى) إلى أن الملكية الفردية لا تتفق مع مبادىء المسيحية .

ولكن هذه الدوافع النبيلة حرمت المجتمع من معارضتهم الايجابية التى كان يمكن أن تصلح فى فساده .

وكان أثر المسيحية أكثر ظهوراً لدى الفلاحين السذج الذين عانوا من الاستغلال وقادتهم فطرتهم السليمة إلى مخالفة ذلك لأصول المسيحية فثاروا فى القرن الرابع عشر فى انجلترا على اللوردات على أساس أنه « عندما كان آدم يفلح وحواء تغزل أين كان اللوردات » وعلى مثل هذا المنطق أيضاً ثار الفلاحون فى ألمانيا فى القرن السادس عشر وقمعت ثورتا الفلاحين فى انجلترا وفى ألمانيا قمعاً شديداً ونكل بقياداتهما .



إذا عدنا إلى كلمة بارتلمى سانت هيلير التى أشرنا إليها ، من شيشرون إلى ميكيافيلى لانجد فكراً سياسياً متميزاً ، نراه يقول إن القرن السادس عشر لم يخلف كتاباً سياسياً يعتد به « فكتب بوداين الذى كان له فى زمانه اسم كبير ليست إلا اصدى خافتاً للنظريات القديمة وفى القرن التالى ليس إلا لاهوبزوسبينوزا اللذان اشتغلا بالسياسة وقد هاب باكون وقد كان رجل دولة سنين طوال أن يقرب موضوعاً كان يعرفه حق المعرفة ولكن مخزيات حياته العامة تدل على ماذا كانت مبادؤه فليس للخلف أن يأسف كثيراً لصمته . أما ديكرت ، فقد امتنع دائماً عن أن يعالج السياسة .

إن هوبز ليصدر عن أشد المبادىء بطلاناً فى أمر الطبع الانسانى الذى لم يَجوِّد مَلاحظته ، ليستخرج منه مجتمعاً مشوهاً لا توجد فيه الحرية التى أنكرها فى الانسان وأساء التعبير عنها ، وفيه السلطة المطلقة لفرد . يحكم بلا رقابة ولاحدود . إنه يعيب بحدة على أرسطو أنه قرر أن الانسان حيوان اجتماعى والحالة الطبيعية للناس فيما بينهم - إذا صدقنا الفيلسوف الانجليزى المبغض لبنى للانسان . هى حالة حرب . فإنما الخوف هو الذى ألف الاجتماع وليس الا الخوف هو الذى يحفظه . ذلك بأن الناس لما بينهم من خوف بعضهم بعضاً قد اجتمعوا ولما أن لهم دائماً ميلاً إلى أن يمزق بعضهم بعضاً حتى فى الحياة الاجتماعية كان السلطان الذى يزعهم ويلزمهم النظام لا يمكن الا أن يكون أشد قوة وكأننا إذ نسمع هذه القواعد المنكرة نرى الملك مكلفاً بأن يحرس ويقود حيوانات مفترسة ومانرى الا أن قلب هوبز يستحق أن يرثى له إذا كان هذا هو كل ما استخلصه من تجربته وتأملاته [1] ».

وعند بارتلمى سانت هيلير أن النمط العقلى وصل بأفلاطون إلى تأسيس الحرية على قواعد من العدل لاتتزعزع وإلى تحديد السلطات بحدود لاتجاوز وبهوبز يصل النمط العقلى إلى نتائج على نقيض ذلك .

كذلك تُوجه أمثال هذه العيوب إلى اسبينوزا فإن مذهبه فى المجتمع هو محصل مذهب هوبز تماماً ولو أنه يصدر عن مبادىء ميتافيزيقية مخالفة على الاطلاق فإن اسبينوزا لا ينكر الحرية فى السيكولوجيا ولم يك يجدها فى الدولة . والسلطان الذى هو يتخيله وينقله إلى المجتمع عوضاً عن أن

---

(١) المصدر السابق ص ٧٤ .

يتركه إلى الملك كما كان يصنع هوبز هو على السواء استبداد جامح . حال الفطرة هى على رأيه أيضاً حالة حرب والصورة التى يتخذها من الانسان فى هذه الدرجة الأولى الحقيرة بشعة ولو أنها صورة خيالية محضة . وملاحظة اسبينوزا للأحداث البسيكولوجيا أقل أيضاً من ملاحظة هوبز إذا كان ذلك ممكناً فإنسانه الطبيعى هو نوع من الوحش لايميز الخير من الشر لا عقل ولا أدب له أكثر من ذلك ، إن إنسان اسبينوزا مع ارتقائه إلى الحياة المدنية يظل منحطاً ميت الوعى فى المجتمع . كما هو فى حال الفطرة . تقوم السلطة العامة عوضاً عنه بما يجب عليه هو أن يفعله أو لا يفعله . وتقرر على جهة السيادة ما هو العادل وما هو غير العادل لأن العقل البليد للمواطن لا يستطيع هو وحده أن يعرفه ، وبحجة أن الفرد عاجز تلقاء الجماعة . يقدمه سبينوزا بلا قيد وبلا رحمة قربانا للسلطان الذى لا يدبر أمر الرعايا الا بالترغيب والترهيب .

وهو على هذا يسلم بالتقسيم الجارى من قبل الحكومات الثلاث وفى كتابه السياسى الذى لم يستطع اتمامه كان يعوّل على وضع نظرية الملوكية والأرستقراطية والديمقراطية . فلم يتم من ذلك إلا الأولين فالملوكيه كما يتخيلها غاية فى الغرابة تتصرف فى كل شىء فى الدولة وكل شىء ملك لها بما فى ذلك دور المواطنين التى تؤجرها بنقود معدوده .

وفى رأى بارتلمى سانت هيلير أن العلم السياسى لم يتقدم خطوة واحدة فى القرن السابع عشر على يد هوبز واسبينوزا ، أى على يد مدرسة باكون ولا على يد مدرسة ديكارت بل على الضد قد أضروا به إذ جعلوه بغيضاً تاره وهزؤاً تارة أخرى . ولم يحدث التغيير الا فى القرن الثامن عشر

بعد أصول القوانين بخمس عشرة سنة تقريباً عندما نشر روسو العقد الاجتماعي . فإن عقد الاجتماع كان حتى وقته يدور فى عالم النظريات فجعل منه روسو سلاحاً للثورة وآلة لها »[1] .

ونحن نرى أن الميزة الحقيقية لروسو أنه عبر عن الهاجس الغالب والفكر المستنير لمجموعات من البورجوازيين والمهنيين والعسكريين والمثقفين وبقية رجال الشعب الذين ضاقوا جميعاً بقيود السلطة الملكية التى كانت تمت إلى عصور الاقطاع ، وأرادوا الحرية التى تمكنهم من العمل والانطلاق وكان روسو هو رسولهم المثالى لانه عبر بروح مشبوبه عن طلبتهم وهى الحرية وفى الوقت نفسه ألبسها الثوب المحبوب وهو الشعب . ولم يكن هذا ليزعج المجموعات الطامحة لأنها تعلم جيداً أنها فى لعبة الحكم والسيادة لا تلبث أن تمسك بزمام القيادة ...

وأثبتت الأيام صدق ظنهم فقد أطاحت الثورة بالملكية وكل تقاليد العهد القديم القائمة على التزام القرون الوسطى وفتحت باب الحرية ، ومن باب الحرية تقدم الضباط والتجار والمفكرون ليقودوا الشعب والجماهير التى كان يمكن أن تتخبط لولاهم ، وتقبلت الجماهير ذلك لأنها تعلم أنه لابد لها من قائد وبذلك انتصرت الثورة الفرنسية . وكانت قمة انتصارها هى قمة انحسارها : امبراطورية نابليون وطى صفحة غوغاء باريس وصيحات الحرية الاخاء المساوه وبدأ عهد البرجوازية الصاعدة .

وحتى اعلان « حقوق الانسان والمواطن » لم يكن ليدق على الفطنة أنه فى الوقت الذى حرر فيه المجتمع فإنه أعطى الفرصة للأفراد والفئات

(١) المصدر السابق ص ٧٦ .

المميزة لتسبق - ولو من نقطة المساواة - غيرها بفضل ماكان لديها من مزايا لم تتوفر لغيرها .

كانت المجموعة الوحيدة التى فهمت المدلول الحقيقى للثورة وما يمكن أن تنتهى اليه هى « جماعة العدول » التى كونها بابوف وكانت الفكرة الرئيسية فيها أن إغفال الثورة للجانب الاقتصادى سيؤدى إلى ظهور الفئات الانتهازية والمستفيدة وأن هذا سيقضى على ما جاءت به الثورة من حقوق سياسية ومن ثم فقد عمل هو وزملاؤه من « جماعة العدول » لاستدراك هذا النقص وأصدرت الجماعة منشوراً جاء فيه .

« إن الثورة الفرنسية ليست الا طليعة لثورة أخرى أكبر وأشد خطورة من الثورة الفرنسية نفسها . وستكون هذه الثورة هى الأخيرة إذ ستذهب بالفروق الممقوته بين الأغنياء والفقراء، السادة والخدم، الحاكمين والمحكومين لقد حان الوقت لتكوين جمهورية العدول ...» .

لقد لمس بابيف الجرح ورأى النقص وحاول استدراكه ولكن هيهات أن تسمح له البورجوازية الصاعدة فضلاً عن أنه وإن كان مصيباً فى لمسه وصادقاً فى نبوءته فإن تحقيق هذا كان أصعب بكثير مما تصوره .. وكان لابد أن تفشل حركة العدول وأن يذهب أعضاؤها ضحايا ، حتى وإن صدقت فيما بعد نبوءته عن الثورة التى ستأتى بعد الثورة الفرنسية وتستهدف العدالة . فقد جاءت بالفعل ثورة البلاشفه تحت شعارات العدالة الخ .. ولكنها - على نقيض ماتصور بابيف - لم تحقق العدالة أيضاً . إنها - على أفضل التقديرات اشترت العدالة بالحرية ...



ونحن نعتقد أنه - باستثناء الاثر الوهنان للمسيحية ، ودفع بعض

الدعوات الشعبية ، وكفاح الفئات المظلومة التي سنشير اليها في نبذة تالية ، فإن الاحساس بالعدل والحرص عليه لم يكن هو القيمه العليا في المجتمع الاوروبى أو الهاجس الاول في نفوس الحكام ، أو حتى القضاة . وقد توضح هذه الاشارة الأخيرة ماروى عن أن القاضى « هاند » تولى « توصيل » زميله القاضى الامريكي المشهور هولمز للمحكمة العليا التي عين هولمز قاضياً فيها . وخلال حديثهما عبر هاند عن أمله في أن يحكم هولمز بالعدل فقال هولمز « إن هذه ليست وظيفتى . إن وظيفتى أن أؤدى الدور طبقاً للقواعد[1] .. وقال ب . س . سيمور في كتابه « لماذا فشلت العدالة » إن المحاكم لا تتقيد بالعدل ولاتطبق القواعد تماماً[2] .

وقد يمكن أن نفهم إجابة القاضى هولمز عندما نعلم أن الانجليز عندما يريدون أن يقولوا - مثلا - أن هذا ليس عدلاً . فانهم لايستخدمون كلمة just ولكن كلمة fair وكلمة fair لها المعانى الآتية « نقلا عن المنجد » (١) جميل - وسيم (٢) مُمَوَّه معسول حسب الظاهر (٣) أ - نظيف - خلو من العيوب ب - واضح مقروه (٤) صاف - خال من الغيوم (٥) واسع - كبير (٦) أ - عادل قانونى - مشروع - منسجم مع القواعد المتبعة game (٧) أ - تبشر بالنجاح ب - موات - موافق لاتجاه السفينة (٨) اشقر - شقراء (٩) مناسب - جيد بعض الشيء (١٠) بطريقة متفقة مع القواعد game (١١) مباشرة تماماً (١٢) بوضوح (١٣) بكياسة - بلطف (١٤) يصفو الجو (١٥) سوق موسمى للمزارعين (١٦) معرض (١٧) سوق خيرية .

---

(١) و (٢) استشهد بهما مجيد قدورى في مقدمة كتابه فكرة العدل في الإسلام.
the Islamic Conception of Justice M . KHADORy .

من هنا فإن القاضى هولمز عندما قال إنه سيحكم « طبقاً لقواعد اللعبة - أو بتعبير أخر القواعد المتبعة ، فإنه كان يعبر عن المفهوم السائد للعدل . وهو مفهوم يخضع العدل لقواعد اللعبة - .

ولايخالجنا شك فى أن ضحالة الوعى بالعدل فى المجتمع الاوروبى هى وراء كثير من ظواهر القسوة وغلبة الانانية والأثرة على السياسات العامة والتصرفات الخاصة وإن عملت طبقة من النفاق الاجتماعى والاداب على إخفاء هذه الحقيقة .

آثار العدل على بعض النظم ودفـــع الحــركات الفئــوية

مع أن الخط الرئيسى فى هذه الدراسة ينتهى بنا الى أن العدل - فى حد ذاته - لم يكن من القيم الحاكمة فى الحضارة الأوربية من اليونان حتى الفترة الحديثة ، وأن حكم القوة كان غالباً وكفل للأقوياء دون الضعفاء السلطة والثروة ، إلا أن هذا لا ينفى وجود أفكار عديدة عن العدل . خاصة بعد أن لطفت المسيحية من صرامة المجتمع الرومانى . كما أن استغلال البرجوازية الصاعدة للدعوات الانسانية وتطبيقها الخاص لشعارات الحرية والاخاء والمساواة التى رفعتها الثورة الفرنسية لم يمنع من ظهور مصلحين ينادون بحق الجماهير المظلومة أو يدعون إلى العدل كأساس للفصل فى الخصومات القضائية أو المعاملات الاقتصادية وحتى أن يكون العدل أساس الدولة كما فى دعوة «العدول» التى رفع لواءها «بابيف» وأشرنا إليها من قبل .

فإذا قال أحد إن هذه الواقعة تخالف المقدمات التى ذكرناها عن سيطرة القوة فإننا نوجه النظر إلى أن «الحرية» التى تكاد تكون القيمة الأولى فى الحضارة الأوربية سمحت للآحاد وللأقليات بالفكر والعمل خاصة مع ظهور وسائل المعرفة الحديثة كالمطبعة والصحف مما أوجدت رأياً عاماً وأمكن لها أن تحمل أفكارها إلى الجماهير فى القاع وأن تصل بها إلى الأطراف البعيدة القاصية وهذه هى ميزة الحرية التى لاتعوض . إنها فى الوقت الذى تسمح فيه للأقوياء باستغلال الضعفاء فإنها تفتح الباب لهؤلاء الضعفاء فى تقصى وسائل الحماية ، وبهذا ينشأ نوع من تعادل القوى الذى يمثل جانباً من جوانب «العدل» لاباعتباره قيمة مطلقة ولكن باعتباره «تعديلاً» للأوضاع بحيث لاينفرد طرف دون الطرف الآخر **وهو مايؤدى بنا إلى نتيجة فى منتهى الأهمية وهى أن الحرية وإن كانت قد تجافى العدل فى بعض جوانبها فإنها تفتح السبيل لتحقيق العدل من جانب آخر . فليس هناك تعارض كامل مابين العدل والحرية كما يتصور بعض الكتاب لأن الحرية ماظلت حرية حقاً فإنها تفتح المجال لتحقيق العدل وبهذا ينتفى وجود مجتمع حر دون وجود صوت للعدالة فيه .**

★★★

ولم يحدث أن انعدم فى المجتمع الأوربى من يطالب بالعدالة ، ولم يحدث أيضاً أن استجيب لهؤلاء المطالبين ، فعمليا لم يكن العدل أساس الملك ولكن الملك أساس العدل بمعنى أن ماتفرضه النظم سواء كانت فى روما أو موسكو أو لندن وبرغم كل ما تتضمنه من تحيز يصبح عدلاً ، وهو ماعبر عنه باسكال «إذن يجب إدماج العدل بالقوة» إذ أنهم لمالم يستطيعوا أن يجعلوا ماهو عادل قوياً فإنهم جعلوا ماهو قوى عادلاً» وقد يختصرون الطريق فيقولون الحق هو القوة right is might .

ولكن مناخ الحرية - سمح رغم كل هذا - بظهور وجود بعض النظم التى انبثقت من فكرة العدل تحاول أن تثبت وجودها فى المجتمع الأوربى وسط صراع القوى . كما نجد من ناحية أخرى حركات شعبية وإن أخذت منطلقاً فئوياً ونجحت بالفعل فى تحقيق العدالة لأصحابها الذين يمثلون فى مجموعهم الشعب .

وسنضرب المثل للنظم التى تستهدف العدل بمحكمة العدل والانصاف وقانون الفقير في بريطانيا . كما سنضرب المثل لدفع الحركات الفئوية بكفاح أشد الفئات تعرضاً للظلم فى المجتمع الأوربى : الجنود والعمال والمرأة وماقاموا به من حركات فرضت نفسها على المجتمع بحيث جعلته يحقق العدالة ويصبح مجتمع الأوضاع العادلة إلى حد كبير .

المثال الأول : محكمة العدل والانصاف « انجلترا » :

فى القرن الثالث عشر ظهرت إلى الوجود محكمة جديدة جنباً إلى جنب المحاكم الثلاث التى كانت معروفة فى القضاء البريطانى وقتئذ وهى المحكمة الملكية والمحكمة المدنية ومحكمة بيت المال تلك هى محكمة العدل Court of Equity التى أو كل أمرها إلى المستشار Chancellor[1]

ونشأت محكمة العدل نشأة تاريخية فإن كثيراً من الناس ابتهلوا إلى الملك رأساً لقصور أيديهم أو عجزهم عن إتمام الاجراءات القانونية أو

(١) كان المستشار وقتئذ هو سكرتير الملك وقسيسه الخاص وحامل ختم الدول الكبير Great seal . ونائب الملك فى غيابه .

جهلهم بتعقيدات ومقتضيات القانون . فأوكل الملك أمرهم إلى المستشار الذى كان أولاً من رجال الدين ثم أصبح من رجال القانون ومنحه سلطة البت فيها وعرف الناس ذلك فأصبحوا يتقدمون إلى المستشار الذى كان ينظر فى الدعوى، ويقول الدكتور حافظ عفيفى فى كتابه «الانجليز فى بلادهم» .

« وكان هذا المستشار فى مبدأ الأمر من رجال الدين الممتازين بالعلم فى ذلك العصر ثم صار بعد ذلك ينتخب من العالمين بالقانون . فكان إذا ثبتت له وجاهة الالتماس أصدر أمراً «مشمولاً بالجزاء» Writ of Subpoena) الى المدعى أن يحضر أمامه وإلا عوقب ولايذكر فى الأمر شيئاً غير موضوع الدعوى فمتى حضر قام المستشار بتحقيق الموضوع بكل الوسائل المؤدية إلى كشف الحقيقة غير مقيد بالأوضاع الخاصة للشريعة العامة [٢] ثم يقضى فى الدعاوى بما يراه مطابقاً لروح العدالة والحق ويوقع أمره بخاتم الملك فإن عصاه المدعى عليه حبس لعصيانه أمر الملك . فكان الناس خشية العقاب ينفذون هذه الأوامر بالرغم من مخالفتها لشريعة البلاد [١] وقد قوبلت هذه السلطة الجديدة من مبدأ نشأتها فى القرن الثالث عشر بالشيء الكثير من المقاومة من جانب المحاكم . لكن ساعدت على إقرارها روح العدالة التى كانت تشف عنها قرارات المستشار وأن هذه السلطة الجديدة أقرت أنواعاً من المعاملات يرغب الناس فيها أكبر الرغبة وأهمها النظام القريب من الوقف ويسمى Trust .

وكان المستشار فوق ذلك إذا فحص مسألة ورأى أن حكم المحاكم

---

(١) (٢) أى ما يطلقون عليه «القانون العام Common Law الذى كان يطبق وكان مزيجاً من أحكام القضاة وأحكام القانون الرومانى (جمال البنا) .

فيها حسب الشريعة سيكون حتماً مخالفاً لروح العدالة أمر محرك الدعوى أن يقفها وإلا عوقب وكذلك إذا أصدرت المحاكم حكماً كما تقتضيه الشريعة العامة ورآه المستشار بعيداً عن الانصاف فإنه كان يأمر من صدر الحكم لصالحه ألا ينفذه وإلا اعتبر عاصياً للملك وكانت المحاكم تكره هذا التحدى من جانب المستشار فتصدر أمرها بالافراج عن المحبوس لأنه حبس بغير وجه حق واشتد النزاع بين المحاكم الملكية والمستشار فأصدر «جيمس الأول» أمراً ملكياً فى سنة ١٦١٦ بمشروعية حق المستشار فى نظر الشكاوى ولو كانت من اختصاص المحاكم وإصدار مايراه من الأوامر فى شأنها . وبذلك تأيدت سلطة المستشار قانوناً وأصبح ديوانه (the Chancery) محكمة عرفت باسم «محكمة ديوان المستشار» وكانت قد اجتمعت مع الزمن مجموعة كبيرة من المبادىء صارت مرجع العمل فى المحكمة الجديدة وصارت تعرف «بشريعة العدل» (The Equity Law) .

وكثر العمل على المحكمة الجديدة وكان المستشار فى أول الأمر يقضى فى الدعاوى بمفرده زيادة على أعماله الأخرى فلما كثر عليه العمل صار يندب بعض قضاة المحاكم ويفوض إليهم الحكم فيما يحيله عليهم من الدعاوى »[١] .

والسؤال الذى يفرض نفسه بالنسبة لمحكمة العدل والانصاف - كما قد يطلق عليها - هو بأى قانون كانت هذه المحكمة تحكم ؟

لقد حاول الاجابة على هذا السؤال مؤلف كتاب «النظام القضائى فى انجلترا» فقال «إذا سأل سائل ماهو قانون العدل والانصاف فى انجلترا

(١) الانجليز فى بلادهم للدكتور حافظ عفيفى ص ٣٥٠ - ٣٥١ .

فلا يجد فى سائر كتب القضاء جواباً مبيناً فهو عندهم مجموعة القوانين التى تطبقها محكمة العدل والانصاف ثم ماهى محكمة العدل والانصاف ؟ هى المحكمة التى تطبق قانون العدل والانصاف وهذا هو المعروف عند المناطقة بالدور والتسلسل لأن السؤال والجواب يدوران معاً وقد يتبادر إلى الذهن تناقض شرعة الانصاف مع شريعة البلاد واعتبارها شرعة قائمة بذاتها الغرض منها تعديل شدة الشريعة والقوانين ومداواة نقائصها منقولة عن القانون الطبيعى عند الرومان وليس هذا بصحيح على أرجح الأقوال فشرعة الانصاف هى القواعد والمبادىء ثم القوانين الخاصة بالمواد التى تنظر وتفصل فى محكمة العدل والانصاف فهى إذن أحكام استنبطت أو سنت لمواد مخصوصة بإضافتها على الشريعة والقوانين يتكون منها مجموع الشرائع والقوانين التى يعمل بها فى انجلترا[1] » .

والحقيقة أن قانون العدالة والانصاف رغم الاشارة السابقة قام بالنسبة للقانون العام البريطانى (الذى قد يطلق عليه الشريعة البريطانية) والذى كان يقوم على السوابق القضائية والعادات والعرف المتصفة بالحفاظ والتقليدية والتعقيد بالدور الذى قام به «قانون الشعوب» بالنسبة للقانون الرومانى . عندما هذبه واستبعد منه صوراً عديدة من الشكلية والجمود والتحيز .

ومما هو جدير بالتنويه ويتفق مع كل الاشارات السابقة إلى العدالة من أفلاطون حتى نشأة محكمة العدالة أن العدالة كانت تقوم على «الضمير» ومن ثم أطلق على محكمة المستشار فى أول الأمر محكمة الضمير Court of Conscience .

(١) ص ٨٠، ٨١ كتاب النظام القضائى فى انجلترا تأليف أحمد صفوت قاض بالمحاكم الأهلية .

كما كانوا يسمون المستشار حافظ ضمير الملك Keeper of King 's conscience .

واعتقدوا أن العدالة تتدفق من ضمير الملك Equity flood from King 's conscience .

وقال شاعرهم :

These three give place in Court of Conscience
Fraud, accident, and breach of confidence

المثال الثانى قانون الفقير :

كان لقانون الفقير تاريخ قديم بدأ مع هنرى الثامن والملكة إليزابيث وأريد به رعاية الفقير والحيلولة دون تشرده أو أن يكون عنصراً من عناصر تنغيص الأمن والسلام مع ملاحظة أن الكرم فى رعاية الفقير قد يحول دون إقباله على العمل . وظل القانون خاضعاً لهذين التيارين : الرعاية من ناحية وملاحظة المقتضيات الاقتصادية من ناحية أخرى . فنرى مجموعة من الانسانيين والسيدات ورجال الكنيسة يتولون الدعوة لرعاية الفقير ومساعدته فى المحن والأزمات . وقد استطاعوا بطرق لايتسع لها المجال ليس فحسب أن يقدموا المعونات ولكن أيضاً أن يرفعوا الأجور حسب الشدة والرخاء التى كان يُعنى بها وقتئذ ارتفاع أثمان الغلال وكان قضاة الصلح فى بعض نواحى بريطانيا يجتمعون ليقرروا الزيادة فى أجور الفقراء وتحميلها على الأغنياء بالناحية وهم عادة من الملاك ووصلت هذه العملية إلى أقصاها فى السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر والأولى من القرن

التاسع عشر فيما سمي بقانون سبين هاملاند ففي هذه السنة اجتمع قضاة يوركشير في بلدة سبين هاملاند وقرروا تكميل الأجور من ميزانية إعانة الفقير بحيث تزداد طبقاً لأثمان الغلال وحجم العائلة . الأمر الذى جعل هذه الاعانة العائلية تصعد فيما بين ١٨٠١ و ١٨٣٢ فى بيكنجهام شير مثلاً من عشرة جنيهات وإحدى عشر شلناً إلى ٣٩٧ جنيهاً . وفى المقابل ارتفع صوت ممثلى البرجوازية الصاعدة أن إعانة الفقراء تعرقل سياسة «الانتقاء الطبيعى» التى لا تبقى إلا على القوى وتقضى - لمصلحة التطور - على الضعيف وان إعانة الفقير تؤثر على قانون العرض والطلب فى الأجور وتساعد على الكسل والتراخى ... الخ بحيث نفضت الدولة يدها من إعانة الفقير وكان على الفقراء أن يتجمعوا وأن يعملوا بطرقهم الخاصة للانتصاف وهو ماحققوه عندما كونوا النقابات العمالية وبعد نجاح هذه النقابات بمدة طويلة عادت الدولة مرة أخرى إلى سياسة حماية الفقير بصورة جديدة بفضل الكفاح النقابى وأخذت مع انتصار العمال فى انتخابات ١٩٤٥ شكل «دولة الرعاية» وقوانين الضمان الاجتماعى التى تغطى مجالات العمل والحياة .. وهو مايصلنا بالمثال الثالث .

المثال الثالث : كفاح العمال عن طريق النقابات .

ويقدم كفاح العمال البريطانيين - وهم الذين جعلهم الاستغلال الرأسمالى بمثابة الرقيق فى الامبراطورية الرومانية صورة رائعة للكفاح المنظم لتحقيق العدالة ونيل الحقوق ، حيث ان شرعة حرية العمل Laissez faire التى نمت منذ فلسفة لوك حتى جلاها وأبرزها فى أقوى صورها آدم

سميث بررت للرأسماليين أشنع صور الاستغلال مما حفلت به كتابات ذلك العهد[١] التي قد تعطينا أمثله لها ففي ليدز كان الأطفال يعملون ٧٨ ساعة أسبوعياً واستخدمت محالج دندى أطفالا في سن العاشرة لأربع عشر ساعة يومياً وزج[٢] في مناجم الفحم بالأطفال من سن الخامسة وبالبنات اللائى كنا يزحفن على أربع لجر عربات الفحم داخل الممرات الضيقة .

ودمرت الصناعة الآلية الوسائل اليدوية التى كان الحرفيون يملكونها ويعملون بها وأصبحوا عمالا يستجدون العمل على بوابات المصانع ويذعنون للشروط الجائرة ثم لايأمنون بين آونة وأخرى الفصل أو الاصابة ... إلخ .

وعندما بدأ العمال يتحركون فإن فكرة حرية العمل جعلت من أى محاولة لزيادة الأجور نوعاً من التجاوز الاقتصادى الذى يرقى إلى مستوى تعويق التعامل in restrain of trade وبالتالى خرقاً « للماجنا كارتا[٣] ولهذا سنت الحكومة قوانين التكتلات

(١) مثل رأس المال لماركس . وظروف الطبقة العاملة لأنجلز وروايات شارلس ديكنز وكنجلسى وود وغيرهنم .

(٢) ولم يكن هذا الاستغلال الشائن مقصوراً على بريطانيا فى مستهل القرن التاسع عشر ولكنه وجد فى مصر فى مستهل القرن العشرين كما يدل على ذلك الوصف المؤثر للبنات اللاتى كن يعملن فى المحالج من الفجر حتى منتصف الليل فى كتابنا « الحركة النقابية المصرية عبر مائة عام » .

(3) The State and the Citizen . by J . D MABBOTT . Arrow Books p . 114 .

Combination Laws التى ظلت سارية من ١٧٩٩ حتى ١٨٢٤ وكانت تعتبر تكوين النقابة مؤامرة جنائية وكان يجب حل النقابة وتصفية أموالها وسجن القائمين عليها كما استخدم قانون « القَسم يميناً غير مشروع » الذى وضع إثر تمرد الأسطول البريطانى فى قاعدة نور . وكان يحكم بعقوبة « الترحيل » إلى استراليا أو أمريكا وأدى تطبيق هذا القانون إلى الحكم على ستة عمال من قرية صغيرة هى « تولبادل » لاشتراكهم فى تكوين فرع لاتحاد نقابى كان يستهدف رفع الأجور من سبع شلنات فى الأسبوع إلى عشرة فحكم عليهم بالترحيل إلى استراليا لمدة سبع سنوات [١] .

ولكن صلابة العمال فى مقاومة هذه القوانين جعلت السلطات تعتقد أن شعب بريطانيا يتآمر على حكومته أو ان البلاد أصبحت تغص بهذه المؤامرات الجنائية وبالتالى اتجه المشرع نحو الاعتراف بالنقابات وفيما بين سنتى ١٨٧١ و ١٨٧٦ وضعت القوانين التى لم تجعل الحركة النقابية مؤامرة جنائية يعاقب عليها بالسجن أو الترحيل لكن دون الاعتراف بها فلم يكن لها وجود قانونى ولهذا كانت ممتلكاتها فى يد قياداتها وعندما كان بعضهم يختلسها كانوا يبرأون بل إن بعض القضاه كانوا بمثل هذه الأحكام ، يعطون لهؤلاء القادة حصانة من الاتهام وبالتالى يشجعون مثل هذا الاجراء . وتعددت القضايا التى انتاشت النقابات ووصلت إلى قمتها فى قضية « تاف فيل » Taff vile عندما قاضت إحدى شركات السكك الحديدة النقابة بدعوى إصابتها بخسائر نتيجة لاضراب قامت به النقابة وحكمت المحاكم لها وعندئذ قامت قومة الحركة النقابية وأسس العمال

(1) Ibid p . 114 .

حزب العمال ، ونجح نوابه الخمسون فى سنة ١٩٠٦ فى استصدار قانون النزاعات المهنية ١٩٠٦ الذى قلب الآية فأعفى النقابات من مسئولية الاضرار نتيجة لنزاع مهنى ، ولكن بدأت حلقه جديده من الصراع عندما أصدرت المحاكم حكمها فى قضية أوزبورن سنة ١٩٠٩ الذى كان يحرم على النقابات انفاق أموالها على ترشيح نواب ، الامر الذى كان يمكن أن يقضى على حزب العمال الوليد ، ومرة أخرى تحرك العمال واستطاعوا استصدار قانون النقابات سنة ١٩١٣ الذى صرح للنقابات بهذا الحق واعتبر هذا القانون الذى عدل مراراً قاعدة الوضع النقابى .

وقد لخص أحد الكُتّاب[1] تكييف التشريع للنقابات فى بريطانيا كالآتى (مؤامرة جنائية ١٧٩٩ - ١٨٧٠) - (مؤامرة مدنية ١٨٧٠ - ١٩٠٦) (مجرد تجمع من العمال ١٩٠٦- ١٩٠٩) - (هيئة لها أهداف محددة ومعينة ١٩٠٩ - ١٩١٢) (هيئة لها سلطاتها لادارة شئونها وتنميتها ولها وضع ايجابى وسط المنظمات المعترف بها فى البلاد من ١٩١٣ حتى الآن) .

فالحركة النقابية البريطانية التى تعد من أقوى الحركات النقابية فى العالم كان عليها أن تجتاز قرناً ونصف قبل أن تظفر بالاعتراف الكامل بها .

وبعد هذا الكفاح الطويل ، وبعد أن شكل العمال أقوى وزارة فى خمسينات القرن وهى وزارة سنة ٤٥ التى وضعت أساس « دولة الرعاية » وكانت نقطة تحول فى المسئولية الاجتماعية للدولة ، جاءت مرحلة حكم

(١) المرجع السابق ص ١١٧ — Ibid p. 117

المستر مارجريت تاتشر التى شنت هجوما عنيفاً على النقابات وانتقصت من الحماية النقابية منتهزة ضعف حزب العمال . وكتب سكرتير الكونجرس النقابى المستر نورمان ويليس فى جريدة الأندبندت البريطانية - تعليقاً على مقال كتب فى ذكرى مرور ١٦٠ عاماً على « شهداء تولبادل » الذين حكم عليهم بالترحيل إلى استراليا سنة ١٨٣٤ « إن شهداء تولبادل لو عاشوا لتملكتهم الدهشة والغضب من أنه بعد ١٦٠ سنة من الحكم عليهم بالترحيل فإن الحريات النقابية الأساسية لاتزال مجحوده فى بريطانيا the basic trade union freedoms are still denied in Britain وأن الصحافة أيامهم كانت أشد تمسكاً بحقوق الانسان وبالقيم الديمقراطية من صحافة اليوم[1] .

ولايقل الكفاح الباسل للعمال لنيل حق التصويت والترشيح عن كفاحهم النقابى ، ففى ١٨٤٨ قاموا بالحركة الميثاقية Chartism ووضعوا « ميثاق الشعب » الذى يضم ستة مطالب هى : (١) ، (٢) الاقتراع السرى المباشر (٣) التخلى عن شرط نصاب الملكية فيمن يرشح نفسه (٤) جعل الدوائر الانتخابية متماثلة (٥) منح النواب مكافأت (٦) جعل الدورة البرلمانية لمدة سنة .

وكان الميثاق عبارة عن عدد لايحص من العرائض التى تقدمت بها الجماهير فى مختلف القرى والمدن البريطانية تتضمن المطالبة بهذه النقط والتوقيع عليها . وألصقت هذه العرائض بعضها ببعض على شريط عريض

---

(1) Independent 17\6\93 P 25 . by Norman Willis . General Secretary T . U . C .

لف حول « بكرة » ضخمة كادت ضخامتها أن تحول دون دخولها من باب مجلس العموم .

وقدم العمال هذا الميثاق أو كما أطلقوا عليه « ميثاق الشعب » إلى مجلس العموم ثلاث مرات خلال الفترة من ١٨٣٨- ١٨٤٨ ووضعت الحماسة التى تملكت العمال وقتئذ بريطانيا على شفا الحرب الأهلية وجىء بالدوق ويلنجتون العجوز ليشرف على تحصينات مدينة لندن يوم تقديم الميثاق للمرة الثالثة ولم تنجح الحركة فى النهاية لتخاذل بعض قياداتها وكان على عمال بريطانيا أن ينتظروا لأكثر من نصف قرن قبل أن تتحقق مطالب الميثاق باستثناء جعل الدورة الانتخابية لمدة عام التى ظهر أنها غير عملية . وكانت آخر النقاط تطبيقاً هى منح النواب مكافأت وقد تم سنة ١٩١٣ عندما انتخب عدد من العمال الفقراء نواباً فى المجلس .

المثال الرابع : تمرد بحارة الاسطول البريطانى سنة ١٧٩٧ :

كان الأسطول البريطانى – ومازال – فخر بريطانيا . فقد وقف بالمرصاد لكل من تحدثه نفسه بغزوها ، فحال بينه وبين تحقيق ذلك ، وفى الوقت نفسه توقلت بوارجه غوارب الأمواج فنالت أقصى الممالك واخضعتها للحكم البريطانى . حتى تركزت فى الاسطول قوة بريطانيا .. الهجومية الضاربة ..

وإنه لمن أعجب الأمور أن نعلم أن الذين كانوا يعملون على ظهر الأسطول .. ويخوضون معاركه من البحارة أو المقاتلين . كانوا حتى القرن التاسع عشر يتعرضون لانواع من الاذلال والاستغلال ويعيشون حياة من القسوة والخشونة الى درجة لاتكاد تصدق ! فقد كانوا يمنحون أجورًا

بخسه لا تزاد على مر السنين وتتأخر لسنوات (وصل فى بعض الحالات الى تسع سنين) وكان هذا الأجر البخس القليل قسمة عادلة بين المستغلين من صرافى السفن وتجار الموانى وعاهراتها وأصحاب النزل وغيرهم من الذين يتلقفون البحارة عند وصولهم فيستغلون تعطشهم الشديد إلى حاجاتهم .. أما عن الطعام فقد كان بالحيوان أنسب فقد كان الدقيق مسوسًا . واللحم نتناً .. صلبا كالخشب والجبن غنياً بالديدان الطويلة الحمراء، حتى المياه التى كانت تستمد من الانهار وتخزن فى براميل لاشهر أو سنوات كانت آسنة لزجة ذات لون أخضر متغير ..

وكانت المعاملة وحشية .. فخلال مرحلة طويلة من التدهور الاخلاقى واساءة فهم معانى «السلطة» و «العسكرية» و«الضبط والربط» . أصبح «الجلد» هو الأسلوب المألوف الذى يلجأ إليه أى ضابط ، مهما صغر ، فى معاملة البحارة . وكان القانون يضع ضمانات عديدة لعدم إساءة استعمال هذه العقوبة ، ولكنها كلها أهملت بحيث نسيت مع الزمن . وكان الجلد يؤدى بسوط ينتهى بتسعة ذيول ويسمونه «القطة» Cat ويصف كاتب أثر الجلد فيقول إن الضربه الأولى التى يضربها الجلاد بكل قوة ساعده تفلت قسراً «آه» عالية من فم المجلود حتى وان كان من اشجع الرجال . وتمزق ست جلدات الجلد بينما تحيله أثنى عشر جلده الى ما يشبه الكبدة المتعفنة . وبعد ذلك تبدو العظام ويتفجر الدم من فم وشفتى ومنخرى واذنى المجلود ، وكان السوط يغير كل بضعة عشرات من الجلدات . حتى لاتلين ذيوله . وفى كثير من الحالات كان الجلد معناه الموت : الموت أدبيا .. والموت ماديا – وكان القانون يحدد الحد الأقصى على الظهر العارى باثنى عشر ، ولكن هذا – كما ذكرنا – كان نسياً

منسياً . فكان العدد المألوف بضعة عشرات .. بينما لم تكن مائة جلدة شيئاً مستغربا .. كما لم يكن الحكم بثلثمائة نادرا ..

وأعجب الأشياء أن البحارة لم يتذمروا لوجود هذا النظام الوحشى . وان طلبهم أنصب على الحيلولة دون استخدام الضباط له دون أى قاعدة . فقد كان بوسع أى ضابط أن يوقعه على البحارة وكان الضابط الثمل أو القاسى أو السادى يستطيع أن يحقق نزواته مهما كانت شاذة دون أن يمتنع عليه هؤلاء البحارة الأقوياء الأشداء ...

واخيراً فإن هؤلاء البحارة الذين كانوا يقاومون الأمواج ويجابهون الرياح ويسيرون سفنهم الخشبية الشراعية شهوراً أو سنين عبر البحار .. لايرون الا السماء لم يكونوا يمنحون اجازات .. منتظمة أو شبه منتظمة . ولم يكن لهم أى تأمين فى مجابهة الحوادث ، ونادرًا ما كان يسمح لهم بالنزول على الشاطىء ، إذ ظهر ان الذين ينزلون الى الشاطىء قلما يعودون .

ليس من العجيب . والأمر كذلك ، أن تظهر الفتن على ظهر بعض قطع الأسطول مثل تمرد السفينة بونتى سنة ١٧٨٩ وتمرد السفينة كلدورن ووندسوركاسل سنة ١٧٩٤، ولكن العجيب أن لا يتواتر ذلك على كل السفن ..

والحق أن النذر كانت تؤذن بقرب ذلك . ففى سنة ١٧٩٥ قدم أحد المختصين إلى لورد سبنسر - اللورد الأول للأميراليه ، كما يقول البريطانيون ، أو باختصار - وزير البحرية تقريراً يذكر فيه أن حدوث فتنه عامة فى الأسطول أمر لا يستبعد .

وحدث وقتئذ أن ضاعفت الحرب التى نشبت بين انجلترا وفرنسا من

حاجة الأسطول الى الرجال . وكانت العادة المألوفة فى الحصول عليهم هى « فرقة الكبسة press gange وهى مجموعة من الجنود كانت تمر على الشوارع والحانات وتنتزع قسرًا للشبان الصالحين ، وماداموا من عامة الشعب فانهم لايجدون حماية ضد هذا النوع من الاسترقاق ، ولكن هذه الطريقة لم تكف ، فصدر فى مارس سنة ١٧٩٥ قانون يقضى على كل ناحية بتقديم عدد من الشبان يتناسب مع عدد أهلها وفى ابريل صدر قانون آخر يقضى على كل ميناء بتقديم حصة « كوتا » من الرجال . وقد كان من بين هؤلاء عدد من المثقفين أو المتعلمين أو متوسطى الحال .. ولم يكن ليعقل أن يتحمل هؤلاء الحياة الخشنة . والمعاملة الوحشية ، باذعان واستسلام وأغلب الظن أن هذه العناصر ، إن لم تكن هى التى قادت الحركة ، فإنها على الأقل هى التى اشاعت جو التذمر بحيث سهلت حدوث التمرد عن ذى قبل .. وقد كان من خصائص التمرد الذى حدث أولاً ، فى قاعدة سبيتهد أنه لم يظهر قائداً بالذات .. وإنما بدأ كما و كأن الأسطول يتكلم كله بلسان واحد ..

وقد بدأت الحركة متواضعة ، وفى ظل الطرق المشروعة فبعد أن انقضى دور التنظيم السرى الذى لا نعلم عنه الكثير حتى الآن . والذى كان ولابد على جانب كبير من الاتقان والحبكة .. اتفق الرجال على ارسال شكاوى الى بطل الأسطول البريطانى وقتئذ وهو لوردهاو الذى كان قد هزم الاسطول الفرنسى فى يونيه سنة ١٧٩٤ أو «ديك الأسود» كما كانوا يسمونه فأرسلوا العريضة الأولي إليه فى **٢٨ فبراير سنة ١٧٩٧ وحصروها** فى زيادة الأجور . وكانت العريضة استرحاماً غاية فى الأدب والخضوع ولكنها وجهت بأسم « بحارة السفينة الملكة شارلوت »

واخوانهم فى الأسطول بقاعدة سبِتْهد . وكتبت العريضة من عدة صور وأرسلت كلها الى لندن ...

وفى الثالث من مارس وصلت العرائض الى لندن . ولكن لوردهاو الذى كان قد بلغ من الكبر عتيا كان يستشفى فى «باث» فأرسلت إليه . ولم يكن اللورد مهيأ فى ملاذه البعيد لاستقبال مثل هذه الشكاوى ولا سيما اذا صدرت بشكل شبه جماعى ، وحملت اسم السفينة التى كانت مقر قيادته ، ومع ذلك فقد سأل لورد هيوسيمور وهو أحد لوردات الأميرالية عما اذا كان هناك تذمر فأجاب هذا بأنه لم يسمع عن شىء من ذلك . فارتاح اللورد بالاً ولكنه ، حتى يتخلص من العرائض نفسها ، فإنه عندما عاد الى لندن فى ٢٢ مارس سلمها الى سيمور الذى عرضها على سبنسر . ورأى سبنسر أن الحل الوحيد هو أن لايقول شيئاً ولا يعمل شيئاً .. ويتوقع أن شيئاً مالن يحدث ...

وحز فى نفوس البحارة أن لا يرد عليهم بطلهم المحبوب . فأرسلوا مجموعة أخرى من العرائض الى البرلمان ، وفى الوقت نفسه مضت أعمال التنظيم قدما ، وفى الوقت الذى كان اميرال الاسطول الفعلى لورد بريد بورت يمضى اجازته .. كانت الاتصالات تجرى بين البحاره على قدم وساق . فلم تكد السفينة «دفنس» Defence ، ترسل عريضتها ، حتى جاءتها التهنئة مصحوبة بالتعليمات من السفينة رويال سوفرن ..

«.. إننا نمنى أنفسنا بنوال مطالبنا ، لأنه من الخير لهم أن يحاربوا العالم بأسره ، من أن يحاربوا رعاياهم أنفسهم ، وستصدر «الملكة شارلوت» اشارة بتقلد زمام السفن وستكون هى رفع العلم مع اطلاق

طلقتى مدفع . وستتلو هذه الاشارة الأولى إشارة ثانية هى رفع علم أحمر مع اطلاق طلقتى مدفع ، وهذه لكى ترسلوا الينا متحدثاً باسم كل سفينة» .

وحدث ماجعل المتآمرين يعجلون بتنفيذ خطتهم ، فقد تنسم أحد الضباط مايحدث ، وأسرع بابلاغ اميرال الميناء سير بيتر باركر ولورد بريد بورت الذى أرسل فورًا إشارة الى سبنسر عما حدث فى طلب البحارة زيادة الأجور «لأنى علمت أمس أن تكتلات غير مشروعة قد حدثت على ظهر سفن اسطول القنال» وكما يجب أن نتوقع ، فإن سبنسر كان أقل تقديراً واهتماماً وأرسل فى حماية الكلمتين السحريتين «خاص وسرى» يخبره أن لوردهاو كان قد حول الى لورد هيوسيمور ، أحد عشر خطاباً من بحارة السفن ، والخطابات كلها فيما يبدو من تدبيج شخص واحد ، وان كانت قد كتبت بايد مختلفة ولم يهتم لوردهاو وبعد ذلك .. ولما كان يبدو مستحيلاً عمل شيء الخ ...» .

وكان لورد بريد بورت ، قائد الأسطول - أكثر الجميع تقديراً لخطورة الحالة وكتب الى لوردات البحرية يأسى لتطور الأحوال ،.. ولعدم الرد «الذى كان فى رأيى المتواضع كفيلاً بالحيلولة دون تذمر الرجال» وبدلاً من أن ترد الأميرالية ردًا مقنعاً جاءه ردها .. يأمر الأسطول بالابحار ..

وقلب هذا الأمر الفجائى خطة المتآمرين . وكان رد الفعل التلقائى ووحى اللحظة الجماعى هو العصيان ! وعدم اطاعة الأوامر الخاصة بالاعداد للرحيل وأسرعت سفينة «الملكة شارلوت» فأنزلت قاربا مر على السفن ، وأمرها بأن ترسل مندوبينٌ عن كل سفينة منها إليها . وحاول قبطان إحدى السفن المقاومة ، ولكن بريدبورت . وقد برح الخفاء ، وتوقع

سفك الدماء ثناه ، وكتب الى الاميرالية يخبرها أن فكرة العمل بشدة والقبض على الزعماء خطة حمقاء ، وان من الخير قبول توسلات البحارة الموضحة فى عرائضهم . والرد ولو جزئياً . ولكن هؤلاء المكتبيين فى لندن لم يفهموا ذلك . وكتبوا الى الاميرال بأن يبلغ البحارة بأن عرائضهم قد حولت الى المختصين وانها ستكون محل العناية التى تستحقها ...

وفى المساء اجتمع مندوبان من كل سفينة من سفن الاسطول فى غرفة الاميرال بالسفينة « الملكة شارلوت» وبرز من بينهم « فالنتين جويس » أحد مندوبى السفينة « رويال جورج » والذى كان يبلغ السادسة والعشرين و« ايفانز » الذى كان محاميًا من قبل . على أن المندوبين كانوا جميعًا عدولاً واكفاءً وخليطاً من الشباب والشيوخ .. من الرؤساء أو البحارة .. وتميزوا بحسن التقدير ، وفهم الأمور ، وثقة زملائهم فيهم . وقد كان هذا هو السبب فى انهم لم يسيئوا استخدام سلطتهم الجديدة أو يتورطوا فى فعل من أفعال الطيش أو السرف . وعقدوا مجلساً يعمل لحفظ النظام ، وقصر الحركة على تحقيق المطالب ، وأصدروا مجموعة من التعليمات كلها تحض على النظام والطاعة واحترام الضباط وقيد ارسال الخطابات الى الخارج أو الانتقال من سفينة الى أخرى . كما حرم على كل سفينة التحرك قبل اجابة المطالب . واذا حدث على ظهر احدى السفن شغب فعلى المسئوول عنها رفع العلم الأحمر .. واذا حدث ذلك ليلاً فيعلق مصباحان إحداهما فوق الثانى وعندئذ يهرع إليها فوراً قارب المندوبين . وعندما أساء بعض البحارة السلوك عوقبوا العقاب المألوف : الجلد بل إن بعض السفن المترددة هددت بأنها ستضرب بالمدافع مالم تسلك المسلك الجماعى الواحد .

ومع أن قيادة الأسطول أصبحت عملياً فى يد المندوبين ، إلاّ أن روتين العمل اليومى أخذ يسير كالعادة تحت رآسة الضباط فى انتظار رد الاميرالية .. وخطوتها الثانية ..

وبدأت الاميرالية تتحرك - فانتقل سبنسر ومعه بضعة من لوردات الأميرالية الى بورتسموث - وهناك استدعوا بريدبورت واستمعوا إليه ، ولكنهم حتى فى هذا الوقت لم يقتنعوا بعدالة مطالب الرجال ، أو لم يرو لهذا السبب أو ذاك اجابتهم . وأوفدوا ثلاثة من امراء البحر الى المندوبين يحملون رداً مبهما كان الشيىء الوحيد الواضح فيه محاولة التفرقة بين فئاتهم .. واستمع إليهم المندوبون وأخبروهم أنهم سيرسلون الرد فى الساعة العاشرة من صباح اليوم الثانى .

واستغرق اعداد الرد من الصباح حتى العصر وارسل فى الساعة الرابعة إلى زعماء الاميرالية الذين كانوا ينتظرون على مضض . وكان عبارة عن رد قوى تضمن احتجاجاً على التفرقة . وان مطالبهم الحقيقية تجوهلت ففيما يتعلق بالأجر . فانهم يطلبون للبحار العادى شلنا فى اليوم . وزيادة المعاش من ٧ جنيهات فى السنة الى عشرة وتحسين الطعام واباحة الاجازات المعقولة .. وختم الرد بأنه مالم تجاب هذه المطالب ويصدر قانون بالعفو عن كل رجال الاسطول ، فانهم لن يحركوا مرساة ، كما جاء فى الرد أنهم اتفقوا على أن يوقفوا مطالبهم عند هذا الحد ليدللوا على حسن نواياهم ويشهدوا الشعب على أنهم لا يريدون سوى العدالة ..

واراد الضباط أن يبطشوا بالمتمردين وان يسعوا للتفريق بينهم ، ولكن تضامن البحارة حال دون ذلك فلم يبق أمام الكبار الا التسليم . فأجيب

الطلب الرئيسى الخاص بزيادة الأجور ، ولكنهم تجاهلوا المطالب الخاصة بتحسين الغذاء والاجازات والانتصاف من مظالم بعض السفن بالذات ... وردوا عليها ردًا مبهماً . وكان يجب نظير ذلك أن يعود البحارة الى العمل فورًا ، وان يسامحوا والاعرضوا أنفسهم لأشد العقوبات ...

وكان هذا الى حد ما انتصاراً . ورحب به البحارة ولكنهم تريثوا . بينما كان المندوبون فى «الملكة شارلوت» يعكفون على دراسة الرد بدقة وعناية ، وقد تسلل الى نفوسهم الشك فجعلهم يفسرون الأمور تفسيراً خاصاً فلماذا تؤكد الاميرالية عفوها .. وما الذى يجعلهم يثقون فى كلمتها ، وقد كان لها سوابق فى نقض العهود مع بحارة السفينة «كالدون» . وفى النهاية رأوا أن وعد الاميرالية لايكفى . وان من الضرورى أن يصدر العفو من الملك نفسه ، كما يجب أيضًا أن توافق الاميرالية على بقية المطالب ، وان يصدر قانون من البرلمان بذلك وأصدر المندوبون «تحذيراً» الى الأسطول أوضحوا فيه هذا كله . حتى يجعلوهم على بينة ..

وعاد لوردات الأميرالية الى لندن ، واجتمع مجلس الوزراء على عجل برآسة بيت ، وأرسل قراراً بالعفو الى الملك الذى اعاده بعد أن ختمه وأسرع مندوب الاميرالية فطبع مائة نسخة ، من العفو وأرسلها لتوزع على البحارة فى صباح اليوم التالى .

وكان فى هذا مايكفى ليطمئن البحارة . ولكن للشك جذوراً ليس من السهل اقتلاعها . وقد رأى المندوبون أن من الأسلم أن يرو «الأصل»

بأعينهم ، وان يلمسوا الختم الملكى بأيديهم .. وان يدرسوا الأمر بأسره دراسة وافية ..

واستحث الضباط الأميرالية ارسال القرار الأصلى وطلبت الاميرالية ذلك .. ولكن «المجلس الخاص» كان فى عالم آخر .. وكان لابد للروتين أن يسلك مجراه طوال اسبوعين كانا كافيين لتسلل الشك مرة أخرى الى نفوس البحارة الذين اعتقدوا أنه لم يكن هناك اجراء دستورى سليم ، وأن الأمر بأسره لم يكن الاّ حيلة انكشفت عندما طولبت الاميرالية بابراز «أصل» العفو الملكى والقانون البرلمانى .

وفى الوقت نفسه كانت أنباء التمرد قد انتقلت الى بقية قواعد الأسطول فأضرب بحارة الأسطول فى بليموث وارسلوا مندوبين الى قاعدة سبيتهد بينما استطاع الأميرال دنكان قائد اسطول الشمال أن يكبح جماح بحارته بصعوبة بالغة . وزاد الأمر سوءً كتابات الصحف المتضاربة وأكدت المعارضة فى مجلس اللوردات شكوك البحارة الساذجين ، واخيرًا فإن الاميرالية اختارت هذا الوقت المتوتر الحافل بالشائعات لترسل الى الضباط أمراً سرياً غامضاً يدور حول ضرورة التأكد من سلامة الأسلحة والذخائر . ونتيجة لهذا الأمر المشئووم سفك أول دم فى الحركة كلها . اذ حاول أحد بحارة السفينة «لندن» تغير اتجاه أحد المدافع ، فأمره أحد الضباط بالابتعاد . فرفض فهدده باطلاق النار . ولكن البحار لم يكترث ، فأطلق عليه الضابط رصاصة أردته قتيلاً .. وعندئذ صاح البحارة «الدم بالدم» وتبودلت الطلقات .. وتجمهر البحارة حول الضابط واقتادوه ليشنقوه ! ولكن مندوب السفينة استخلصه من أيديهم بعد عناء شديد ، كما كان

قائد السفينة حسن التصرف فأمر كل الضباط بعدم المقاومة .. وبهذه الطريقة امكن تجنب سفك المزيد من الدماء . وقرر البحارة بعد هذه الحادثة انزال كل الضباط الى البر فأرسل الى كل منهم خطاب جاء فيه ان رغبة الأسطول هى أن يغادر السفينة فى الثامنة بسلام .. ولما تم ذلك اتجهوا بالأسطول الى قاعدة «سانت هيلانه» حتى يوحدوا قواهم مع الأسطول الراسى هناك . ويحولوا دون استغلاله فى مقاتلتهم .. وقيل إن البحارة سيحاكمون «الأميرال كولبوى» والضابط بوفر الذى اطلق الرصاص أمام مجلس عسكرى . وتناقلت الصحف شائعات عديدة عن ذلك كانت كلها غير صحيحة ..

وأخيراً صدق البرلمان على قانون البحارة ، وقرر اعتماد ...ر٣٧٢ جنيها لزيادة الأجور وهو مبلغ لم يكن كبيراً بالنسبة الى ميزانية وزارة الحربية . التى كانت تبلغ أثنى عشر مليوناً ونصف .. وأرسلت نسخ من القانون الى السفن ، ولكن الأمواج كانت عالية بحيث لم يتمكن ايصالها الاّ لسفينة واحدة ، كانت هى لحسن الحظ ، اشد السفن تمردًا – السفينة « لندن » .

وجاء ختام الحركة عندما قررت الاميرالية ايفاد الأميرال هاو بطل الأسطول القديم الذى ابتهل إليه البحارة فى أول الأمر بكل خضوع . ولم يقدر وقتئذٍ حقيقة الموقف . فأبحر فورًا الى سانت هيلانه .. وهناك قابل البحارة فى كل سفينة على حدة مقابلة رجل لرجال .. وتسلح بصبر لا حَد له فى اقناع البحارة .. واقتنع الرجال بجدية قرارات الاميرالية والبرلمان .. ولكن بقيت الشكاوى الفردية التى تمسك بها الرجال

كالصخرة .. ورفضوا أن يقادوا بعد الآن برجال هم وحوش فى شكل ضباط . وعرض هاو محاكمة هؤلاء الضباط ، ولكن البحارة رفضوا لأنهم يعلمون أن الذين سيحاكمونهم ضباط مثلهم . وتمسكوا بضرورة اقالتهم من الخدمة نهائياً . وخضع الاميرال هاو ، وتعرض فى سبيل ذلك لثورة الاميرالية التى رأت أنه اذا كان عليها أن تخضع لتحكم البحارة وشروطهم فسلام على كل نظام وقانون ، ولكن هاو كان مفوضاً فوق العادة بسلطات استثنائية وعلى هذا رفت من الخدمة ٥٩ ضابطًا منهم واحد برتبة اميرال وأربعة برتبة كابتن ، كما رفت ٦٥ ضابطاً من ضباط اسطول سبيتهد ..

وبذلك انتهى الأمر وسوى كل شيء .. وفى ١٥ مايو عقد احتفال كبير ضم المندوبين وكبار ضباط الاميرالية والسلطات .. وانزل العلم الأحمر «علم التحدى» ورفع «علم الملك» وأظهر كل البحارة عميق اخلاصهم وولائهم للأميرال هاو .. الذى يعود الى حكمته وانسانيته هذا السلام ..

وفى ١٧ مايو .. اقلع الأسطول ...

ولم يكن تمرد بحارة الأسطول فى قاعدة سبيتهد هو الوحيد ، اذ لم يكد ينتهى حتى تمرد البحارة فى قاعدة نور . ومع أن هذا التمرد كان أكبر من الأول وانضم إليه بحارة اسطول الشمال ، إلا أنه كان سيء الحظ ، وتضافرت عوامل عديدة على أن يفشل ويقبض على رئيسه «باركر» ويعدم ، كما أعدم ٢٩ وحكم على تسعة بالجلد وعلى ٢٩ آخرين بالسجن مدداً مختلفة .

ومع أن صفحتى «نور» و «سبيتهد» قد طويتا دون أن يبدو أنهما

عملتا على تحسين أحوال البحار - فيما عدا الزيادة الطفيفة فى الأجور والغذاء . وان الجلد الرهيب استمر مطبقاً حتى أوقات متأخرة - إلاّ أن الحركة أيقظت الحكومة والشعب من سباتهم . وكتب أحد المؤرخين «قد لا يكون هناك فى تقويمات تاريخنا حدث آثار الذعر وقت حدوثه ، أو ظل موضوعاً لاهتمام العامة أكثر من فتنة نور سنة ١٧٩٧» والحق أنها بدأت عهدًا جديدًا فى تاريخ البحرية البريطانية . أو كانت على الأقل نقطة التحول . ففى سنة ١٨٠٦ منح البحارة زيادة . وفى ١٨٢٥ وضع نظام يقرر العلاوات كما صدر قانون يحرم ابعاد أى فرد من البحارة عن أهله لأكثر من خمس سنوات .. أما العقوبة الوحشية عقوبة الجلد ، فإنها لم تلغ حتى سنة ١٨٦٠ عندما صدر قانون التأديب البحرى فجعل الحد الأقصى ٤٨ جلدة . وقيد الالتجاء الى هذه العقوبة أوقات السلم بمقتضى منشور الأميرالية سنة ١٨٧١ واخيرًا شاهدت سنة ١٨٧٩ نهاية هذه العقوبة الرهيبة ..

وهكذا لم تمض أرواح باركر وزملائه سدى[1] .

المثال الخامس انتفاضة المصوتات Suffragettes :

كان القانون البريطانى متأثراً إلى حد كبير بالقانون الرومانى فيما يتعلق بالمراة . وكان القانون الرومانى يعطى الزوج سلطة مطلقة على

(١) اعتمدنا فى وقائع ثورة الاسطول البريطانى التى اوردناها فى هذه النبذة على كتاب «الجمهورية العائمة» تأليف ج. مانوارنيج وبونومى دوبربه .

The Floating Republic The Mutnies of Spithead and Nore by G E. Manwaring and Bonamy Dobree . pelican Book .

زوجته وقبل الزواج كانت هذه السلطة في يد الأب ويذكرون من أساليب الزواج طريقة البيعة التى كانت تدخل المرأة تحت سلطان الرجل بوضع اليد per mancipationem أى بشىء كأنه البيع فهو يتم بحضور خمسة شهود رومانيين بالغين راشدين وميزان ووزان ا ثم يشترى الزوج المرأة فتدخل فى سلطته [1].

وتقصى الفقيه الانجليزى الاستاذ ديسى وضع المرأة البريطانية فقال إن القانون العام (أو الشريعة) كان يجعل الزوجين شخصية واحدة يمثلها الزوج وبالتالى يكون له حق التصرف التام فى كل أملاك وأموال زوجته ولاتستطيع هى ممارسة شىء من ذلك . ثم عمل قانون العدالة والانصاف أو كما يسمونه equity على أن يحقق شيئاً فشيئاً قدراً من العدالة للمرأة وكان قصارى ما وصل اليه إعطاء المراة حق التصرف فى أموالها عن طريق وصى أو قيم Trustee أن يكون لها حق مقيد فى التعاقد وظل هذا حتى سنة ١٨٧٠ على ان هذا الجزء من العدل لم يكن سارياً على كل النساء ولكنه كان مقصوراً على النساء الثريات اللاتى يقمن بما يسمون « تسويه » marriage settlement عند زواجهم . أما بقية النساء فإن كل أملاكهن بل الكسب الذى يحصلن عليه بعملهن يكونا من حق الزوج .

ومن هنا فقد كان يوجد ليس فحسب من الناحية النظرية بل من ناحية الواقع قانون خاص للأغنياء وقانون خاص للفقراء وظل الوضع كذلك حتى صدور قوانين ممتلكات المرأة ما بين سنة ١٨٧٠ و سنة

(١) أساس العدالة فى القانون الرومانى للدكتور على حافظ ص ٣٤ .

١٨٩٣ التى حاولت تسوية النساء الفقيرات بالغنيات ولكن هذه القوانين « لم تثر البلبلة بين المحامين فحسب بل والقضاء أيضاً » على حد قول ديسى[1] .

لعل هذا التمييز القانونى ما بين الرجل والمرأة يجعلنا نفهم تمرد النساء على هذا الوضع ومطالبتهن بالمساواة . وكانت القناة المشروعة التى يمكن أن تحقق التغيير المنشود هى أن يكون للنساء حق التصويت والترشيح بحيث يمكن انتخاب عضوات فى مجلس العموم يعملن على تغيير الأوضاع القانونية للمرأة وظهرت حركات عديدة من منتصف القرن التاسع عشر دون أن يأبه لها المجتمع البريطانى أو يأخذها مأخذاً جاداً مما جعل الحركة تأخذ طابعاً جديداً مع بداية القرن العشرين وظهور جماعة Suffragette ورزقت فى أسرة « بانكهرست » خاصه الابنتين كريستابل (ولدت سنة ١٨٨٠) وسيلفيا (ولدت سنة ١٨٨٢) مقاتلتين عنيدتين مصممتين .

وبعد خمسين سنة من العمل بطرق الابتهال والرجاء والاتصال اضطرت الحركة لأن تلوذ بصور من العنف وصلت قمتها سنة ١٩١٣ فأخذت الهيئة فى تحطيم شبابيك الوزارات والهيئات العامة وسكب الأحماض فى صناديق البريد أو إشعال النار فى القصور الخاوية أو إفساد اللوحات فى معارض التصوير . أما المظاهرات والمسيرات فكانت شيئاً

(1) Law and Public Opinion in England p . 383 .

وقد استشهدنا بها فى كتابنا الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة ص ٣٣ .

مستمراً وكان البوليس يقبض على المتظاهرات ثم يضطر إلى الافراج عنهن ليقبض عليهم مرة أخرى وهلم جرا . وأضربت بعض السجينات عن الطعام حتى الموت فاضطرت ادارة السجن لتغذيتهن قسراً واحرقت فيلا رئيس الوزراء لويد جورج فى والتون وقدرت خسائر الحرائق بخمسمائه ألف جنيه وفى يونيو من عام ١٩١٣ ألقت الأنسة أميلى دافيسون Emily Davison بنفسها تحت أقدام جواد الملك خلال سباق الدربى وماتت .

وأيد الدعوة فريق من الرجال والنساء بعضهم من الفئات العليا فى المجتمع ولكن الأغلبية كانت معارضة . وكانت أشد المعارضات هى الملكة فيكتوريا التى دعت كل الكتاب والمفكرين لمقاومة تلك الدعوى الشريرة المجنونة الحمقاء حول حقوق المرأة : وقالت إن الله تعالى خلق المرأة والرجل مختلفين فلندعهما كذلك وأن المرأة التى تتجرد من أنوثتها ستكون مثيرة للتقزز وستُحرم من حماية الرجل التى يضفيها عليها وختمت الملكة نداءها بأن أى سيدة من النبيلات تؤيد هذه الدعوى يجب أن تجلد ! .

وانقسم مجلس الوزراء ما بين مؤيد ومعارض، وكان لويس هاركوت أشدهم معارضة بصورة جعلت لورد هيوسيسل يقول « إن من الصعب أن يصدق الانسان أنه قد ولد من امرأة ! » وكانت هناك رابطة ضد المصوتات ترأسها المسز همفرى وارد التى أصدرت رواية بعنوان روبرت الزمير Robert Elsmere قيل إنها كانت محل الاعجاب الشديد من جلادستون .

ونشبت الحرب العالمية الأولى والمعركة على أشدها . فكانت أشبه بدوامة ابتلعت الحركة مع حركات أخرى مثل « السيند يكالية » وغيرهما وانغمست المرأة البريطانية فى خدمة مجتمعها خلال سنوات الحرب الكالحة بصورة نالت الاعجاب بحيث لم تكد الحرب تنتهى حتى منحت المرأة حق التصويت . وكانت المرأة الأولى التى انتخبت سيدة من ثوريات السين فين فى ارلندا وإن حملت لقباً من ألقاب النبالة تدعى « كونستانس ماركيفيتز » ولهذا لم تستطع أن تشغل مقعدها وكانت العضوة الأولى هى ليدى استور .. القادمة من امريكا .

الباب الثانى

نظرية العدل

فى الفكر الاسلامى

من الطبيعى أن نجد فى الأديان جميعا اشارات متعددة إلى القيَم المعنوية من رحمة أو محبة أو عدل ، فالاديان إنما قامت لتهدى الانسان إلى سواء السبيل فى ضوء هذه القيم وهى فى هذا تختلف عن النظم السياسية التى وضعها فكر أوربى وثنى واقعى لايرتفع إلى سماوات القيم . ولكن يسير على الأرض الصلبة للواقع .

المنزلة الفريدة للعدل فى الاسلام :

وبالنسبة للاسلام فإن العدل يتبوأ منزلة فريدة لانجدها فى الأديان الأخرى للأمور التالية :

أولاً : أن الاسلام يعالج كل نواحى الحياة . إن الاسلام له طبيعة (تعددية) على نقيض مايتصور البعض من أن الاسلام دين التوحيد . نعم إنه دين التوحيد بالنسبة لله تعالى . ولكن التوحيد فى الاسلام لا يكون إلا لله تعالى ومن هنا جاءت صيغة الشهادة بالنفى (لا إله إلا الله) وبذلك اثبتت التوحيد بنفى ماعدا الله . وجعلت نسبة هذه الصفة الفريدة المنفردة إلى غير الله شركاً . وبقدر ماجعل الاسلام الله تعالى واحداً بكل معنى الكلمة بقدر ما أقام الكون والمجتمع على أساس التعدد الذى يبدأ من (زوجية) إلى عناصر عديدة وقوى كثيره وشعوب وقبائل وحيوان ونبات ... إلخ .

والاسلام يتحدث عن الزكاة كما يتحدث عن الصلاة وعن الذين يعملون الصالحات بقدر مايتحدث عن الذين آمنوا وهو يفرض الحج ويحرم

الربا والميسر وشرب الخمر ويضع قواعد معينة فى الزواج والميراث والحرب والسلام ، إنه يعالج كل هذه الجوانب للحياة . وفى مثل هذه الطبيعة التعددية يكون العدل هو فضيلة الفضائل . هو (المايسترو) الذى يضبط إيقاع كل الفضائل الأخرى . وأن كل واحدة تقوم بدورها فى سيمفونية المجتمع كما ينبغى لها دون نقص أو زيادة .

وكما سنرى فى تعريف العدل فإنه لايتصور إلا مع « التعدد » ، ومن ثم فإنه كان على وجه التعيين الفضيلة المميزة للاسلام ، والتى ترمز له عندما يرمز التوحيد لليهوديه (الاله الواحد والشعب الواحد) والحب للمسيحية .

ثانياً : ان الاسلام افترض قيام نوع من الحكم يحقق ماأرساه من أوضاع اجتماعية واقتصادية وسياسية . والحكم فى الاسلام قضاء وليس سياسة وتلك نقطة قد دقت على الذين ذهبوا إلى أن هناك تناقضاً بين طبيعتى الدين والسياسة وهذا صحيح ، ولكن الاسلام يحول السياسة إلى قضاء أو إلى « حكم القانون » ويتطلب هذا وجود القانون وأن يبلور فى طبيعته الحق وفى ممارسته العدل وهذا هو ما يتضمنه بشقيه القرآن الكريم .

ومن يراجع إشارات القرآن إلى العدل يلحظ أنه يقرنها بالظرف « بين » وفكرة أن يحكم فرد أو هيئة الناس فكرة مستبعدة من الاسلام لأنه مع انتفاء المعيار الملزم ، أى القانون ، لا يصبح هذا حكماً مقرراً منهجاً بقدر ما يصبح تحكماً – يخضع للأهواء : أهواء الفرد الحاكم أو أهواء

الأغلبية التي تخضع لمصلحتها أو للمؤثرات « الديماجوجية » التي يعلمها كل من يدرس تاريخ الجماعات والشعوب . والاسلام يرى أن حكم الناس [وليس الحكم بين الناس] هو الذى أدى إلى ظهور الملوك والطغاة الذين استبدوا بأمر الشعوب والجماهير لان مايحول دون ذلك هو وجود القانون ، الذى يحّول الحكم من سلطه وسيادة إلى قضاء وعدالة ، وما يلزم الحكام ضوابطه التي تكبح جماحهم وتلزمهم الجادة ، وهذا هو الجانب التحررى « للاسلام السياسى » - إذا جاز التعبير - الذى غفل عنه أنصار وأعداء هذا الاتجاه على حد سواء . أنصاره لأنهم لم يفطنوا إلى جوهره وقنعوا بالقول إن عبودية الله تحرر عبودية البشر . واعداؤه لانهم تصوروا الحكم الاسلامى حكماً آلهيا تحتكره مؤسسة كالكنيسه فى أوروبا .

ثالثاً : قد تكون أعظم الدلالات على أهمية العدل تركيز الاسلام على « الدار الآخرة » وإقامة محورها في الحساب والعقاب على « ما كنتم تعملون » وشمول هذه الدار أو إن شئت المحكمة على الثواب جنباً إلى جنب العقاب . وهو ماتنفرد به لأن محاكم الحياة الدنيا عادة ما تقتصر على العقاب دون الثواب .

وإشارات القرآن الكريم إلى الدار الآخرة متعددة ومركزة وشاملة بصورة لاتفلت « مثقال ذرة » بتعبير القرآن أو « الشاة الجماء التى نطحتها الشاة القرناء » كما جاء فى الحديث . سواء كان حقيقة أو رمزاً .

والدار الآخرة هى أكبر مقوم للأديان لأن الايمان بالله هو مما يؤمن به الكافة - تقريباً - وقد آمن به المشركون الذين « لوسألتهم » من خلق

السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله » وأنهم لم يعبدوا الأوثان إلا « ليقربونا إلى الله زلفى » فالفيصل فى الأديان هو « الدار الآخرة » وبقدر ما يكون إحكام موضوعها بقدر ما يكون إحكام الدين . وبقدر ما يكون هذا هو تحديه ...

ولانجد ديناً كالاسلام عُنّى بالدار الآخرة وركز عليها . وربما تقاربه إلى حد ما الديانة المصرية القديمة التى نلمح فى تضاعيفها وجوه شبه بينها وبين الاسلام ... « بالنسبة للدار الآخرة ، ووجود الميزان ، والنعيم والجحيم الخ ..» أما الأديان الأخرى فإما أن تتجاهلها أو تشير إليها إشارات عامة .

والمحور فى الدار الآخرة كلها هو اتاحة الفرصة لاثابة المحسن الذى يغلب ، أن تكون قد فاتته فى الحياة الدينا . ومعاقبة المسىء الذى يحدث أن يفلت من المساءلة فى الدينا **فجوهرها تحقيق الكمال للعدل .. ولذلك كانت وسيلتها الرمزية فى الاسلام – وفى الديانة المصرية القديمة – الميزان .**

وهذه النقطة من العمق بحيث تجعلنا نتساءل هل الاسلام هو الذى أوجد العدل أو أن العدل هو الذى أوجد الاسلام أو أنه لاوجه لهذا التساؤل لأن الاسلام والعدل شىء واحد والذى أوجدهما هو الله تعالى .



وهناك إشارة توضح أن العدل هو الهاجس الأكبر للاسلام . فكما نعلم أن كل الديانات تصورت « نزول » مخلص آخر الزمان يصلح فى

الفساد المستشرى الذى عجزت عن إصلاحه المجتمعات بوسائلها الخاصة . ونجد هذا « المخلص » [المسيا] أو المهدى فى كل دين يتزيا بزى الدين . فهو فى اليهودية يعمل لتخليص اليهود وإعلان سيادتهم على العالم ! وهو فى المسيحية نقيض ذلك يقضى على اليهود ويعلن حكم المسيح .. ولكنه فى الاسلام « **يملأ الدنيا عدلاً** » **بعد أن ملئت جوراً ...**

ما هـو العدل ...

مع أننا قد أخذنا فكرة عن العدل . فتبقى هنالك حاجة لمزيد من التعرف .

وقد كان السؤال « ماهو العدل » هو الذى دفع بأفلاطون كما رأينا فى القسم الأول من الكتاب إلى كتابة « الجمهورية » « لكى يرى العدل بحروف كبيرة » وكأنه كان يشير ضمناً إلى أن الطبيعة التعددية (للدولة مثلاً) تتطلب العدل . وتبرز دوره أفضل من التعريفات المجردة التى قد يتطلب كل تعريف منها تعريفاً آخر ...

ولو أننا رجعنا إلى القواميس العربية ومعاجم اللغة لوجدنا – على سبيل المثال .

● **العدل** : ضد الجور . وماقام فى النفوس أنه مستقيم كالعدالة والعدولة .

● وعادله وزنه وفى المحل ركب معه .

● والعدل المثل والنظير كالعدل والعديل وبالكسر نصف الحمل .

● وعديلك معادلك .

● والاعتدال توسط بين حالين فى كم أو كيف وكل ماتناسب فقد اعتدل .

.. القاموس المحيط ص ٣ ج ٤
الطبعة الأولى - المطبعة الحسينية
١٣٣٠

كما نجد
ع . د . ل .

من الحشى نصف الحمل أى حمل معدول مساو له . وعَدَل الرجل - كضرب - ركب معه فى المحل فوازنه . وعدل الشخص الحمل وازنه بما يساويه . ومنه كان العدل بكسر العين وفتحها . والعديل المثل والنظير . وفرقوا بين العدل بكسر العين وفتحها - فكان مايدرك بالحواس عدلاً بالكسر . ومايدرك بالبصيرة عدلاً بالفتح . وفعله كضرب . والمصدر العدل والعدالة والعدولة والمعدلة ويوصف به فيكون للمذكر والمؤنث والواحد والجمع والذى يعدل الشيء أو الحمل يميله هنا وهناك حتى يستقيم ويعتدل فاختلفت معانى فعله باختلاف حرف التعدية . فكان عَدَل به سواه بغيره ووازنه به . وعدل عنه مال وانصرف وعدل إليه مال نحوه وعاد إليه .

معجم ألفاظ القرآن الكريم
مجمع اللغة العربية - دار الشروق
ص ٤١٣

كما نجد :

● **العدل** : خلاف الجور يقال عدل عليه فى القضية فهو عادل .

● وبسط الوالى عدله ومعدِلته ومعدَلته ، وفلان من أهل المعدل أى من أهل العدل .

● ورجل عدل . أى رضا ومقنع فى الشهادة وهو فى الأصل مصدر وقوم عدل وعدول أيضاً وهو جمع عَدُل الرجل بالضم عدالة .

● قال الأخفش العدل بالكسر المثل ، والعَدل بالفتح أصله وصدر قولك عدلت بهذا عدلاً حسناً تجعله اسماً للمثل لتفرق بينه وبين عدل .

● وقال الفراء العدل بالفتح ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل بالكسر المثل . نقول : عندى عدل غلامك وعدل شاتك . إذا كان غلاماً يعدل غلاماً وشاة تعدل شاه . فإذا أردت قيمته من غير جنسه نصبت العين . وربما كسرها بعض العرب وكأنه منهم غلط . قال واجمعوا على واحد الأعدل أنه عِدل (بالكسر) والعديل الذى يعادلك فى الوزن والقدر ، يقال فلان يعادل أمره عدلاً ويقسمه أى يميل بين أمرين أيهما يأتى . قال ابن الرقاع .

فإن يك فى مناسمها رجاء فقد لقيت مناسمها العدالا

وعدل عن الطريق . جار وانعدل عنه

وعادلت بين الشيئين وعدلت فلاناً بفلان إذا سويت بينهما وتعديل الشيء تقويمه . يقال . عدَّلته فاعتدل . أى قومته فاستقام . وكل مثقف معتدل . وتعديل الشهود أى نقول إنهم عدول .

الصحاح تأليف أسماعيل بن حماد
الجوهرى - ج ٥ ص ١٧٦١
دار العلم للملايين - بيروت

★★★

تبرز هذه التعريفات الطبيعة المركبة للعدل . وأنه عدل « بين » كما توحى التعريفات بوجود معنى من معانى « الاعتدال » والاستقامة للحيلولة دون الميل للهوى والانحراف عن الجادة . كما قد يوحى التعريف بمعنى « المساواة » . ولعل أبو بكر عندما سوى فى الأعطيات لم يعد عن العدل . بينما أدت سياسة عمر بن الخطاب الذى أُراد أن يطبق العدل فلا يساوى بين السابقين والمجاهدين وبين الطلقاء إلى التفارق فى الثروات .

بعد هذا كله قد يقال لماذا هذا اللف الطويل .. **إن العدل هو « إعطاء كل ذى حق حقه » أو « وضع الأمور فى مواضعها الحقة »** وهو رأى سليم لولا أنه يتطلب منا أن نوضح . ما هو « الحق » وهو تعريف قد يكون أعصى من العدل نفسه ..

فلنأجل الرد على السؤال الثانى إلى فقرة مقبلة .

إشارات القرآن الكريم إلى العدل :

لايتسع المجال لايراد كل الشواهد عن العدل فى القرآن لأنها قرابة ثلثمائة آية وسنعرض هنا منها ما يساعدنا على تفهم وجهة نظر القرآن الكريم للعدل ومعالجته له :

□ فقد يعرضه كوسيلة للفصل (أو القضاء) بين الناس :

﴿ ياأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾ . (المائدة ٨)

فهذه الآية - أو قل الجوهرة الثمينة - التى تتلألأ فى سماء التشريع والتوجيه تقتضى من المؤمنين أن يكونوا :

(أ) قوامين لله .
(ب) شهداء بالقسط .
(جـ) وأن لايجرمنهم شنآن قوم على ألا يعدلوا . لأن العدل أقرب للتقوى .
(و) أن يتقوا الله (إن الله خبير بما تعملون) .

وهى توجيهات لاتحتاج إلى إيضاح أو تقريظ لأن مضمونها وصياغتها يغنيان عن ذلك .

ولم يكن عبثاً أن ترد كلمة العدل أكثر من مرة فى سورة النساء . ومن أولى بالعدل منهن وقد حاف عليهن الرجال . ففى .. السورة .

﴿وإن خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ماملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا﴾ . (النساء ٣)

هذه الآية التى استحل بها المسلمون الزواج مثنى وثلاث ورباع بدأت باستهداف العدل ثم ضبطت فى النهاية بواحدة «فإن خفتم ألا تعدلوا» أى أن الشرط هنا هو مجرد خوف الظلم وليس إيقاع الظلم بالفعل ، مما يفترض وجود إحساس عميق بالعدل وقداسته ..

وتمضى الآيات ...

﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً﴾
(النساء ١٢٩)

هنا تحكم الآية ﴿ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم﴾ .

وأعتقد أن هذا الحكم يمكن أن يكون أساساً لعدم التزوج بأكثر من واحدة إلا على سبيل الاستثناء . وقد يقال إن الآية لم تقتض ذلك وأن الرسول نفسه والمؤمنون جميعاً كانوا يتزوجون مثنى وثلاث ورباع . بل قلما نجد أحداً قنع بزوجة واحدة . والرد أن القرآن الكريم يتقبل فى بعض أحكامه مالا تسمح الظروف القائمة بغيرها ولكنه فى الوقت نفسه يعرض البدائل المنشودة ويحث عليها لمن يستطيع . أو عندما تتغير الظروف بحيث تسمح بتطبيق هذه البدائل .

وجاءت بعد هذه الآية (١٢٩) الآية (١٣٥) .

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلاتتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلوا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً﴾ .

وهذه الآية كالآية (٨ من سورة المائدة) ولكنها تزيد عليها وجوب الشهادة بالعدل ولو على الانسان نفسه . ووجوب الشهادة بالعدل على «الوالدين والأقربين» وتحذر من أن يدفع الهوى للانصراف عن العدل ...

وهناك قوانين عديدة تعفى الانسان من أن يشهد على نفسه . أو على أقربائه الأدنين ولكن القرآن فى هذه الآية يفترض العدل والقسط بالنسبة للجميع دون تفرقة ..

وقبل الآية ١٣٥ من سورة النساء جاءت الآية (٥٨) .

﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعاً بصيراً﴾ .

□ قد يعنى القرآن بكلمة العدل (الحق) .

كما فى الآية ﴿وإذا قلتم فاعدلوا . ولو كان ذا قربى﴾ (الأنعام ١٥٢) .

فليس فى القول من عدل إلا الحق . يعززه تعبير «ولو كان ذا قربى» فالقول هنا هو بمثابة الادلاء بالحق ولو كان على ذوى القربى .

□ ويستخدم القرآن مرادفات «العدل» «كالقسط» كما يلجأ إلى تصوير عملية العدل بالميزان الذى لايفلت مثقال حبة وبالكيل الذى يجب أن يستوفى ويبعد عن التطفيف .

﴿وإن حكمت بينهم فاحكم بينهم بالقسط . إن الله يحب المقسطين﴾ . (المائدة ٤٢)

﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط﴾ . (الأنعام ٥٢)

﴿ فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط وهم لايظلمون ﴾ . (يونس ٤٧)

﴿ وياقوم أوفوا المكيال والميزان بالقسط ﴾ . (هود ٨٥)

﴿ ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ﴾ . (الأنبياء ٤٧)

﴿ وأقيموا الوزن بالقسط . ولاتخسروا الميزان ﴾ . (الرحمن ٩)

﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ . (الحديد ٢٥)

﴿وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم﴾ . (الشعراء ١٨٢)

﴿والوزن يومئذ الحق . فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون . ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون﴾ . (الأعراف ٨، ٩)

﴿فأوفوا الكيل والميزان ولاتبخسوا الناس أشياءهم﴾ .

(الأعراف ٨٥)

﴿والسماء رفعها ووضع الميزان ألا تطغوا فى الميزان﴾ .

(الرحمن ٨)

﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا . وإن كان مثقال حبة من خردل أتينابها وكفى بنا حاسبين﴾ .

(الأنبياء ٤٧)

﴿ ويل للمطففين الذين إذا اكتالوا على الناس يستوفون وإذا كالوهم أو وزنوهم يخسرون ألا يظن أولئك أنهم مبعوثون ليوم عظيم﴾ .

(المطففين ١، ٥)

﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ... ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ..﴾ . (الزلزلة ٧ - ٨)

وثمة آية تشخص أمامها الأبصار وتقشعر لها الجلود .

﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم﴾ . (آل عمران ١٨)

فانظر إلى القرآن الكريم وكيف يصور الله تعالى «قائماً بالقسط» ..

ما من تقدير للعدل والقسط يمكن أن يسامى هذا .

★ ★ ★

□ وفى العصور الأولى عندما كان إثبات الحقوق يعتمد بصفة

رئيسية على «الشهادة» عُنِّي القرآن بتحصين هذه الوسيلة لتحقيق العدل واحاطتها بالضمانات . كما احتاط كي لا تستغل فأوجب أربعة شهود فى قضايا الزنا وأوجب شاهدين عدلين فيما دون ذلك .. ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل احداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ .. (البقرة ٢٨٢)

وتمضى الآية ﴿ولايأب الشهداء إذا مادعوا ، ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا﴾ .

وفى الآية التى تليها (٢٨٣) .

﴿ولاتكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾ .

﴿والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون والذين هم بشهاداتهم قائمون﴾ . (المعارج ٣٢ - ٣٣)

﴿ وأشهدوا ذوى عدل منكم . وأقيموا الشهادة لله ﴾ .
(الطلاق ٢)

★★★

□ ولا يكتفى القرآن بالحث على العدل والأمر به ولايكتفى بذكر التعبيرات المرادفة له أو الرمز إليه بالميزان والكيل ومثقال الذرة ولا بالحرص على الشهادة وضماناتها ...

إن القرآن لايكتفى بقرابة ثلثمائة آية تحض على العدل ولكنه فى ثلثمائة آية أخرى يندد بالظلم ويحذر منه ويقرنه بالشرك وليس في دين يقوم على توحيد الله ماهو أسوأ وأشنع من الشرك . وهو فى تنديده بالظلم يفعل كما فعل فى حثه على العدل . أعنى أنه يورد مترادفات الظلم من عدوان أو اعتداء أو طغيان حتى يأتى توجيهه شاملاً .

والقرآن لايحدد مجالاً واحداً أو معيناً للظلم . فيمكن أن يكون فى مجال الاقتصاد فيأخذ شكل الاستغلال أو أكل الأموال زوراً . ويمكن أن يكون فى مجال السياسة فيأخذ شكل الطغيان ويمكن أن يكون فى المجال الاجتماعى والعلاقات على مستوى الأسرة أو المجتمع فكل صورة من صور الحيف والظلم تؤثر على حياة الناس واستقرار المجتمع ..

ويبين القرآن فى معظم آياته عن الظلم أن الظلم هو أكبر مايؤدى إلى خراب المجتمع فى الحياة الدنيا وإلى العذاب فى الحياة الأخرة . وهو يشهد القارىء على مصارع الظلمة وآثار ديارهم .

﴿فقطع دابر الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين﴾ . (الأنعام ٤٥)

﴿فلما نسوا ماذكروا به أنجينا الذين ينهون عن السوء وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس بما كانوا يفسقون﴾ . (الأعراف ١٦٥)

﴿واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين﴾ . (هود ١١٦)

﴿وتلك القرى أهلكناهم لماظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا﴾ . (الكهف ٥٩)

﴿وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين﴾ .
(الأنبياء ١١)

﴿ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾ . (العنكبوت ٣١)

﴿وأخذت الذين ظلموا الصيحة فأصبحوا فى ديارهم جاثمين كأن لم يغنوا فيها ألا بعداً لمدين كما بعدت ثمود﴾
(هود ٩٤ – ٩٥)

﴿وأنذرهم يوم الآزفة . إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين . ما للظالمين من حميم ولاشفيع يطاع﴾ (غافر ١٨)

﴿يوم لاينفع الظالمين معذرتهم ولهم اللعنة ولهم سوء الدار﴾
(غافر ٥٢)

ويعتبر القرآن الطغيان من أسوأ مستويات الظلم ويقترن عادة بكبار الحكام الذين يستبدون بالأمر . والمثل المتكرر له فى القرآن هو فرعون . ولكنه يرد أيضاً بصدد كل الذين يطغون فى أحكامهم كباراً أو صغاراً . أو يستخدمون نظماً ظالمة للحكم أو حتى « الملوك » بصفة عامة « إن الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها اذلة » . وقد يرمز له بالطاغوت .

﴿هذا وللطاغين شر مآب﴾ (ص ٥٥)

﴿إن جهنم كانت مرصاداً للطاغين مآبا﴾ (النبأ ٢٢)

﴿ وفرعون ذى الأوتاد الذين طغوا فى البلاد فأكثروا فيها الفساد فصب عليهم ربك سوط عذاب إن ربك لبالمرصاد ﴾
(الفجر ١٠ - ١٤)

﴿ ألم تر الى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً ﴾
(النساء ٥١ - ٥٢)

﴿ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً ﴾ (النساء ٦٠)



ويتسع مدلول « الظلم » فى القرآن ليشمل مجالاً جديداً غير مألوف بالاضافة إلى المدلول العادى له الذى يحصر الظلم فيما يوقعه طرف على طرف آخر .

إن الظلم فى القرآن يشمل ظلم الانسان لنفسه وهو أمر لايتصور عندما ينبثق تعريف الظلم من مصادر ذاتية . ولكنه يوجد فى القرآن لشمول وموضوعية المدلول . فأى تصرف يجاوز المعيار الاسلامى للعدل يعد ظلماً . ولو مارسه فرد لحساب نفسه ومستهدفاً مصلحتها . إنه فى الحقيقة يظلم نفسه ومن هنا جاء التعبير القرآنى «ظلمنا أنفسنا» الذى يتردد على ألسنة التائبين عندما يتبينوا الحقيقة .

الحق فى القرآن الكريم :

قلنا فى تعريف العدل إنه «إعطاء كل ذى حق حقه» أو «وضع الأمور فى مواضعها الحقة» وقلنا إن هذا سيؤدى بنا إلى تعريف الحق . يضاف إلى هذا أن القرآن الكريم فى كثير من الآيات يجمع مابين العدل والحق ومن ثم فلابد لنا من أن نتعرف على معنى الحق مما جاء فى استخدام القرآن للكلمة ودلالات السياق وما جاء فى معاجم اللغة التى تأثرت تأثراً بالغاً باستخدام القرآن بل نحن نذهب إلى أن هذا الاستخدام من القرآن أثر على «اللغويين» ففى القاموس المحيط جاء :

الحق : من أسماء الله تعالى أومن صفاته والقرآن وضد الباطل والأمر المقضى . والعدل . والاسلام والمال والملك والوجود الثابت والصدق والموت والحزم ص ٢٢١ ج . ٣

وفى معجم ألفاظ الكريم :

« الحق هو الثابت الصحيح ، وهو ضد الباطل . والحق لفظ كثير الورود فى الكتاب الكريم . والمراد منه على سبيل اليقين يختلف باختلاف المقام الذى وردت فيه الآيات . ومعناه العام لايخلو من معنى الثبوت والمطابقة للواقع .

فالحق : هو الله لأنه هو الموجود الثابت لذاته .

والحق : كُتب الله ومافيها من العقائد والشرائع والحقائق .

والحق : الواقع لامحالة الذى لا يتخلف .

والحق : أحد حقوق العباد . وهو ماوجب للغير ويتقاضاه .

والحق : العلم الصحيح .

والحق : العدل . والحق : الصدق . والحق : البيِّن الواضح . والحق : الواجب الذى ينبغى أن يطلب . والحق : الحكمة التى فعل الفعل لها . والحق : قد يراد به البعث . والحق : المسوغ بحسب الواقع . والحق : التام الكامل . (ص ١٤٥) .

ويفهم من هذا أن القرآن الكريم يستخدم كلمة حق استخداماً واسعاً ويعنى بها معانى عديدة . وإن كانت ذات أصل .. حتى يصل بها إلى الله تعالى ..

وهذه الاستخدامات لكلمة الحق لانجدها فى اللغات الأخرى . بل إننا لانجد مرادفاً دقيقاً لتعبير القرآن الكريم «الحق» عندما يريد به قمة التجريد أو ينسبه إلى الله تعالى ففى معظم اللغات الأوروبية ترد الكلمة ملحقة بالحرف «فى» فيكون معناها «الحق فى الملكية» أو «الحق فى الانتخاب» الخ وقد ترد بمعنى صحيح right ضد خاطىء أو واقعى really وقد نجد مقابلاً لمعنى العدل أو الصدق Truth - justice ولكنى أشك فى أن نجد مقابلا للحق معرفاً ومطلقاً ، كما يوحى به التعبير القرآنى .

□ **الحق بمعنى العدل :**

من المواضيع التى استخدم فيها القرآن الكريم الحق بمعنى العدل . كل ماجاء عن الحكم بالحق فقد وردت الآيات عن أن الحكم يكون بالعدل ..

تكرر هذا فى آيات عديدة أوردناها . ثم جاءت آيات أخرى تنص على الحكم **بالحق** . فدل ذلك على وحدة الحق والعدل .. ومن ذلك .

﴿وأنزل معهم الكتاب **بالحق ليحكم** بين الناس فيما اختلفوا فيه﴾
(٢١٣ البقرة)

﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب **بالحق لتحكم** بين الناس بما أراك الله﴾
(١٠٥ النساء)

﴿خصمان بغى بعضنا على بعض .. **فاحكم** بيننا **بالحق**﴾
(٢٢ ص)

﴿يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض **فاحكم** بين الناس **بالحق** ولاتتبع الهوى﴾ (٢٦ ص)

﴿وقضى بينهم **بالحق** . وقيل الحمد لله رب العالمين﴾
(٧٥ ص)

وقد يستعير القرآن رموز العدل - كالميزان - لتصوير الحق ..

﴿الوزن يومئذ الحق﴾ (٨ الأعراف)

﴿الله الذى أنزل الكتاب بالحق والميزان﴾ (٧ الشورى)

وكما أوضحنا آنفا ، فإن القرآن استخدم فى الآيات السابقة كلمة « العدل» وقرنها بالميزان مما يوضح أن ليس هناك تفرقة بين العدل ، والحق .

□ وقد يرمز القرآن لرسالة الانبياء وكتبهم بالحق :

وقد يقصد القرآن بتعبير الحق . الرسالة التى أنزل بها الأنبياء . والكتب التى ضمنها موضوع هذه الرسالة ..

﴿إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً﴾ (١١٩ البقرة)

﴿ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق . وإن الذين اختلفوا فى الكتاب لفى شقاق بعيد﴾ (١٧٦ البقرة)

﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه﴾ (٣ آل عمران)

﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لمابين يديه من الكتاب﴾ (٤٨ المائدة)

﴿وبالحق أنزلناه وبالحق نزل وماأرسلناك إلا مبشراً ونذيراً﴾ (١٠٥ الاسراء)

﴿والذى أوحينا إليك من الكتاب هو الحق﴾ (٣١ فاطر)

﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾ (٢ الزمر)

﴿هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيداً﴾ (٢٨ الفتح)

□ وقد يعيد القرآن الحق إلى الله تعالى أو يطلق تعبير «الحق» عليه تعالى :

﴿ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم﴾ (٦٣ الأنعام)

﴿فتعالى الله الملك الحق . ولاتعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه وقل ربى زدنى علما﴾ (١١٤ طه)

﴿ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحى الموتى﴾ (٦١ الحج)

﴿ذلك بأن الله هو الحق . وأن مايدعون من دونه هو الباطل﴾ (٦٢ الحج)

﴿ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن﴾ (٧١ المؤمنون)

﴿فتعالى الله الملك الحق . لا إله إلا هو . رب العرش الكريم﴾ (١١٦ المؤمنون)

﴿يعلمون أن الله هو الحق المبين﴾ (٢٥ النور)

﴿ذلك بأن الله هو الحق . وأن ما يدعون من دونه هو الباطل﴾ (٣٠ لقمان)

□ وقد ينسب خلق السموات والأرض إلى الحق :

ومن الصياغة المؤثرة فى إبراز معنى الحق . أن يعيد الله تعالى إقامة السماوات والأرض وما بينهما الى الحق وهى صورة غير مباشرة لنسبة الحق إليه تعالى .

﴿ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق . إن يشأ يذهبكم . ويأت بخلق جديد﴾ . (١٩ ابراهيم)

﴿وماخلقنا السموات والأرض ومابينهما إلا بالحق . وان الساعة آتية فاصفح الصفح الجميل﴾ (٨٥ الفجر)

﴿خلق الله السموات والأرض بالحق إن فى ذلك لآية للمؤمنين﴾ (٤٤ العنكبوت)

﴿أو لم يتفكروا فى أنفسهم . ماخلق الله السموات والأرض ومابينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾ (١٨ للروم)

﴿ماخلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى والذين كفروا عما انذروا معرضون﴾ (٣ الأحقاف)

التفاعل بين العدل والحق :

توضح الاشارات العديدة السابقة واستخدامات القرآن لكل من كلمتى « العدل » و « الحق » أن هناك تفاعلاً قوياً بينهما . أو أن هناك علاقة « عضوية » تربطهما . وهو ما نستنتج منه أن **القرآن الكريم يرى أن العدل هو الحق مطبقاً . وأن الحق هو العدل مجرداً** فهما من أصل واحد فكل من العدل والحق اسم من الاسماء الحسنى لله تعالى .. ويستخدم القرآن كل كلمة منهما مكان الأخرى . ولكنهما يختلفان فى أن إحداهما تأخذ الصفة العملية التطبيقية وأن الثانية يأخذ الصفة النظرية المجردة . وقد يكون الحق أوسع نطاقاً وأشمل لأنه يضم مايخرج عن إطار

التطبيق (كالايمان مثلاً) في حين أن العدل محكوم بإطار التطبيق وتظل علاقة العدل بالحق علاقة الجزء من الكل أو أن العدل يستمد وجوده من الحق . والحق يأخذ شكله بالعدل ، وإن لم ينف هذا أن العدل يؤثر على الحق تأثير الخاص على العام كما هو الحال فى نظرية اساءة استخدام الحق . أو بمعنى آخر ضرورة ملاحظة العدل عند ممارسة الحق لان العدل كما قلنا هو تطبيق الحق ولان كل الحقوق فى الاسلام مضبوطه بحسن التطبيق ، وليس فى الاسلام بالنسبة للفرد مايمكن أن يعد حقاً مطلقاً . فحقه فى التصرف فى حياته ، وبعد مماته فى أمواله كلها يجب أن تتم فى إطار القواعد التى وضعها الاسلام لتحقيق العدل ولو كانت فى خاصة أمره فليس له أن يؤثر بالنفقه أو الهبة ابناً على ابن أو يحرم البنات من ميراثهن الذى حدده القرآن ... الخ **فالعدل فى التطبيق حاكم على الحق . وهذا يعود إلى أن الحق الذى « يستحق » هذا التعبير تماماً هوماينبع من الله تعالى ، فالملكية التى تعد أبرز تجسيد للحق هى « وظيفة » لاحق أو هى ملكيه استخلاف تخضع لولاية الاستخلاف وليس للارادة المطلقة لصاحبها** لأن المالك الحقيقى هو الله فهو الذى خلق الأرض بكل ثرواتها .. والانسان أيضاً ...

وفى الوقت نفسه فالعدل فى حد ذاته لا يمكن أن يتصور مجردا . ودون أصل ولابد أن يكون له أصل موضوعى يحقق له طبيعته وقد الهمت الفطرة الانسان فكرة « الميزان » رمزاً للعدل حتى قبل ظهور الأديان السماوية . ولكن الميزان بقدر ما يوحي بالعدل إلا أنه بدون (السنجة) لايمكن أن يعمل . **والسنجة التى تزن الأعمال والأحكام والتصرفات**

هى الحق وبدون الحق يمكن أن لايصبح الميزان أداة عدالة .. ولكن تقريراً وتقنيناً للظلم وهذا هو ماكان يحدث فى المحاكم الرومانية التى كان قضاتها يصدرون أحكامهم مؤمنين أنهم يحكمون بالعدل فى الوقت الذى كانوا يحكمون فيه بقانون « روما » الذى يستهدف فى جوهره سيادة روما على العالمين . **وهذا – مرة أخرى – ما يقتضى ليس فحسب وجود الحق ولكن أن ينبع الحق صدقاً وحقاً من الله تعالى وأن يكون شعاعاً من شمس الحق الالهية وبهذا تنتفى منه « النسبية » التى هى أفة الحق عندما يطبقه البشر بوحى فكرهم وحده ...**

ويغلب أن يأتى النقص عند تطبيق الحق لامن « نسبيه » هذا الحق ولكن من نسبيه فهمه ويتوقف ذلك على مستوى الثقافة والفكر وغلبة الضعف البشرى والاغراض الذاتى وهذه كلها مما لا يكون للعدل أو الحق مسئولية عنها لأنها الطبيعة البشرية ولأن أغواء الشيطان للانسان يأخذ كما يذكر لنا القرآن فنوناً وصنوفاً قلما يصمد أمامها الا المؤمنون حقاً . ومع هذا فإن الاسلام قد وضع المبادىء والضوابط وحدد التصرفات فى حالات عديدة بعينها تضيق من مجال النسبية وتدفع الضعف .

وقد يمكن ضرب المثل بأثر النسبية فى إصدار الأحكام بأفلاطون وارسطو فأفلاطون عندما تقبل الرق كضرورة سيئة فإنه طبق نسببه كانت المستويات العامة تفرضها . ولكن عندما يقنن أرسطو حكم الضرورة ويعطيه طابع الشرعية الطبيعية فإنه يجاوز النسبية المسموح بها إلى الاغراض الذاتى عن عمد وترصد .

وقد كانت قضية الرق بالذات قضية عسيره معقدة أمام الاسلام فمع

أنه سد منافذ الرق عندما قال القرآن « فإماماً بعد وإما فداءً حتى تضع الحرب أوزارها » فإن مستويات المجتمع لم تسمح بالتطبيق الحقيقى للآيه وفرضت بقاء الرق ومع أن مضمون التوحيد كان يمكن أن يوحى أن استعباد إنسان لانسان يعنى قدراً من الشرك لأن العبودية لاتكون إلا لله ، فإن الاسلام[1] تقبل الرق على مضض فى وقته وبعد وضع السبل لاغلاقه نهائياً عندما تسمح الظروف والمستويات لتطبيق نص « فإماماً بعد وإما فداء » وفى الوقت نفسه فإنه أوجب الاحسان وأوجب ايجاباً - بمقتضى النص القرآنى - قبول المكاتبة ، وجعلت معاملة الرقيق بمقتضى النص النبوى صفع السيد لعبده على وجهه أمراً يوجب عتقه ، ناهيك بالذنوب العديدة التى كانت كفارتها « عتق رقبة » .

وهذا المثال من أبرز الأمثلة على طريقة تطبيق الاسلام لمبدأ العدل وملاحظته للأوضاع والمستويات التى تقف فى سبيل التحقيق الكامل والفورى لبعض مبادىء العدالة .

أثار العدل على الفكر الاسلامى :

إذا عددنا الآيات التى حث الله تعالى فيها على العدل وحذر من

(١) لعل هذا المبدأ نفسه قد فرغ الرق من مضمونه عندما أوجد للسيد عبودية يصبح فيها هو وعبده سواء ، كما أن موجبات العتق واحسان المعاملة جعلت حظ العبد فى المجتمع الاسلامى أفضل بمراحل من حظ العبد فى المجتمع الاوروبى الذى كان يطوق العبد بطوق من حديد حول عنقه .

الظلم وأمر بالحق لوصل العدد إلى قرابة ألف آيه[1] . لاتقل كل آية عن سطرين . وهذا يعنى أن الاشارات إلى العدل تمثل كتاباً فيما يزيد عن خمسين صفحة كلها عن العدل .. والأمر بعد ليس أمر عدد لكنه أمر صياغة .. إن أى رسام يعجز عن رسم لوحة ، وإن أى حفار يعجز عن حفر تمثال يوحى بأثر العدالة ويلهمها فى النفس كالآية « شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » فانظر إلى هذا الحشد من الملائكة وأولى العلم يشهدون الله تعالى « قائما بالقسط » .

كان لابد أن تنغرس « حاسة العدالة » فى نفوس المسلمين وأن يتكون فى طبعهم ملاحظة للعدل ونفور من الظلم . وهذا ما يتضح لو قارنا المجتمع الاسلامى بالمجتمعات الأخرى إذ سنلحظ خلو المجتمع الاسلامى من كثير من مشاهد القسوة وممارسات الظلم التى حفلت بها هذه المجتمعات فى علاقاتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية ...

وفى صميم العقيدة . كانت قضية العدل هى محور الانقسام الأعظم مابين سنة ومعتزلة وجعلت المعتزلة تتمحور حول العدل والتنزيه وحملهم إيمانهم بالعدل إلى آخر المدى وأن لايقفوا عند محل الاجماع لدى المسلمين من أن الله عادل لايقترف ظلماً وأنه يكافىء المحسن ويعاقب المسىء . إذ ألزموا الله تعالى تطبيق ما انتهى إليه فهمهم من العدل . والا كان ظالماً ، وكان لهم عن هذا مندوحة ويكفيهم أن يقرروا المبدأ والمبدأ لاخلاف عليه . أما ماعداه من تفصيلات فما كان لهم أن يقحموها لأنها

---

(١) قرابه ثلثمائه أمر بالعدل وثلثمائه نهى عن الظلم ، وقرابه ثلثمائه أو اكثر حث على الالتزام بالحق .

لابدوان لاتخلو من الخطأ . فضلاً عن أن هذا الأسلوب يمكن أن يجافى عاطفة - بل وعقل - المؤمن .

وكان المعتزلة رغم شططهم أقرب إلى الصواب من الأشعرية الذين أضفوا على أنفسهم صفة « السنة والجماعة » لأن خطأ المعتزلة عندما قالوا إن الله تعالى يكون ظالماً لو كافىء المسىء وعاقب المحسن هو أقل من خطأ الأشعرية الذين قالوا إن الله تعالى لو قذف بالناس جميعاً إلى النار لما كان ظالماً . لأن الظالم هو من يتصرف فى غير ملكه والناس جميعاً هم من خلق الله فلا ينسب إليه ظلم مهما فعل بهم - نقول إن المعتزلة كانوا أدنى - على بجاحتهم - إلى الصواب من الأشعرية فى هاتين المحاجتين التى دفع إليها شطط كل فريق، لاغفال الأشعرية أن الله تعالى قرر فى القرآن أنه لايظلم الناس شيئاً وإن تلك حسنة يضاعفها . بل إنه كتب على نفسه الرحمة .

لانريد أن نستطرد فى هذه المحاجة ولكننا أشرنا إليها لاثبات المدى الذى بلغته قضية العدالة فى العقيدة الاسلامية . وكيف أن التمسك بها دفع بها إلى مستوى الالوهية .. وان ما فى هذا المستوى من قدسية وحساسية لم يمنع المعتزلة من أن يسيروا إلى النهاية .. إنهم على شططهم كانوا أقرب إلى طبيعة الاسلام من غيرهم .

وإذا كان ثمة نقد يوجه إلى المعتزلة ، فهو انهم لم ينقلوا إيمانهم بالعدل ونظريتهم عنه إلى واقع الحياة والعمل . وكان بهم أمس ، وإلى نصرتهم احوج - فكأن المعتزلة هنا - كفلاسفة اليونان - كانوا يعالجون الفلسفة للفلسفة - دون أن ينزلوا بها إلى الواقع والحياة العملية .

والملاحظ أن الاجيال الاولى للمعتزلة كانت أشد عناية بعدل الحكام مما كانت بتحبير الالفاظ ، ووضع الفروض ، وعندما خرج زيد بن على بن الحسين . وهو زميل واصل بن عطاء - خرج معه لفيف كبير من المعتزلة . ودفع كل من جهم بن صفوان . والجعد بن درهم « رغم انه كان أول من قال بخلق القرآن » حياته ثمناً للتنديد بالظلم الاموى ، الأول ذبحه خالد بن عبد الله القسرى والى العراق يوم الأضحى وجعله ضحيته والثانى قتله هشام بن عبد الملك . ومن لم يقتل منهم مثل عمرو بن عبيد لم يخف معارضته سواء للحكم الأموى فى فترته الأخيرة ، أو الحكم العباسى فى فترته الاولى .

ولكن الاجيال التى عاصرت المأمون جعلت من قضية « خلق القران » محوراً لدعوتها وهى قضية ليس لها مضمون اجتماعى ، وقبلت فى هذا السبيل أن تنكل بالمعارضين وتستبيح قتلهم - وكان ذلك ايذانا بنهاية المعتزلة « فمن قَتَل بالسيف ، بالسيف يُقْتَل » .



على أن الاسلام لم يتحدث عن العدل حديثاً مجرداً . إنه يضع من النظم ما تحققه - كالزكاة والعمل الطيب - وقد جعل القرآن الزكاة قرينة للصلاة والعمل الطيب قريناً للايمان بالله . وحدد القرآن - على غير عادته - مصارف الزكاة تحديداً وجعل من أكبر الأعمال الصالحة الانفاق وكافة صور التكافل الاقتصادى .

وجعل هذا الوعى بالعدل والتجديد فى المجال الاقتصادى المجتمع الاسلامى أيام العُمَرَيْن عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز مجتمعاً عادلاً

بصورة مباشرة توزع الثروات فيه : كيلاً أو وزناً على الشعب .. ويفرض لكل مولود عطاء وكان هذا العطاء يحسب عند بلوغ الوليد مرحلة الفطام حتى وقعت تلك الحادثة المشهورة عندما مر عمر بن الخطاب متنكراً على أمراة تعلل أبناءها بماء فى قدر تضعه على النار حتى يناموا . فأصبح العطاء يصرف بمجرد الولادة وفى عهد عمر بن عبد العزيز الحق بكل معوق (أعمى - أعرج) تابعاً يخدمه ويعينه على حياته ومثل هذه النظم لم توجد فى المجتمعات الأوربية إلا فى الفترة المعاصرة . وبعد كفاح مرير استغرق قروناً طويلة . ثم إنه قد لايوجد بهذه الصفة .

وقد يقولون : هذا يعود إلى الظرف الاستثنائى الذى حدث للمجتمع العربى عندما تدفقت ثروات الأمم على سكان المدينة المنورة المحدود . وهذا إلى حدما صحيح . ولكن ثروات الأمم تدفقت على روما فى عهد أغسطس وأنهالت على لندن فى عهد فيكتوريا وانهمرت على أسبانيا إثر فتحها للمكسيك وبيرو ولم تفكر روما كما لم تفكر انجلترا أو اسبانيا أن تضع نظماً للتكافل الاقتصادى كالتى وضعها عمر بن الخطاب أو عمر بن عبد العزيز عندما استلهما القرآن .

وقد كان الالتزام بالحق/ العدل هو السبب الرئيسى فى تحريم الربا « فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولا تُظْلَمون » وإن كانت « تُظلمون » الثانية قد تفتح مجالا لان يأخذ الدائن أكثر من رأس ماله إذا كان رأس ماله النقدى قد تأكلت قيمته العملية بالتضخم . وهى صورة من المعالجة تبرز الحرص على العدل واستبعاد الظلم سواء وقع على المدين أو الدائن وتبرز أيضاً مدى إحكام وشمول المعالجة الاسلامية لقضية الربا - إن النص

القرآنى الذى نزل فى وقت لم يكن ليعرف تضخما - يعد نوعاً من الاعجاز لانه تضمن العلاج لاوضاع لم تعرفها البشرية الا بعد أن توصلت إلى العملة الورقية . وقيام البنوك على اساس فكرة « الائتمان » .

وفى غير المجال الاقتصادى . فإن الاحساس بالعدل وصل من العمق حداً يعرض فيه الرسول جسمه ليقتص منه من ظن الرسول أنه أذاه وهذا مافعله عمر بن الخطاب بنفسه ومافرضه على عامله عمرو بن العاص . وما جعل جبله بن الايهم يفر من المدينة ، ويرتد عن الاسلام عندما أراد عمران يقتص منه عندما لطم اعرابيا داس على إزاره ، قائلاً انه ملك والأخر سوقة .. وقد أصبح هذا من تقاليد الحكم الاسلامى . ولا يقل عنه ما جرى عليه القضاء الاسلامى من التسوية بين الخصوم فى مجلس القضاء حتى عندما يكون أحد الطرفين أمير المؤمنين على بن أبى طالب والطرف الآخر يهودى من المدينة ! وهو أمر نبه عليه عمر بن الخطاب فى رسالته عن القضاء إلى أبى موسى الأشعرى التى سنعرضها فى فقرة تالية .

وقد يدخل فى هذا أيضاً أن الأقليات لم تظفر بعدالة كالتى ظفرت بها تحت حكم الاسلام سواء فى ذلك أقباط مصر فى عهد عمرو بن العاص أوفى العهد الأموى ... أو يهود الأندلس على تنائى الدار وتباعد الزمان .

كما يدخل فى هذا استبعاد التعذيب كوسيلة للحصول على الأدلة . وكان هذا التعذيب هو الطريق المقرر لدى الرومان للحصول على الأدلة من العبيد كما كان هو الوسيلة الممارسة فى محاكم التفتيش الرهيبة طوال « القرون الوسطى » للحصول على أدلة تدين صاحبها بالانحراف عن

المسيحية .. فجاء الاسلام وأعتبر أن صفع السيد لعبده أو ضربه مبرر وسبب يبرر عتقه .. وأن أى ضغط على المتهمين يسقط الأدلة التى يدلون بها . وجاء فى كتاب الخراج لأبى يوسف «ومن ظُن به أوتوهم عليه سرقة أو غير ذلك . فلا ينبغى أن يعزر بالضرب والتوعيد والتخويف فإن من أقر بسرقة أو بحد أو بقتل وقد فعل به ذلك فليس إقراره ذلك بشىء ولايحل قطعه ولا الأخذ بما أقر به» .



ووصلت فكرة العدل درجة من القوة أصبحت فيها ضابطة للحق وأدت إلى ظهور نظرية « إساءة استخدام الحق » كما يقولون فى القانون وهى فكرة تناقض فكرة الحق المطلق لصاحب الحق لدى القانون الرومانى : حق الحياة والموت على الكائنات (سواء كانوا عبيداً أو حتى أبناء أو مدينين) وحق السفه والتبذير والتصرف كما يشاء فى الأموال والأملاك جاء الاسلام فجعل العدل قواماً على الحق ملزماً بضرورة ممارسته ممارسة عادلة . ووضع لذلك الضوابط على كافة التصرفات الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية التى يمكن أن يمارسها كرجل أسرة أو ربة بيت أو حاكم أو تاجر .. إلخ .

وهكذا فأينما نظرنا فى جنبات المجتمع الاسلامى فإننا نرى العدل ضابطاً لكل نشاط فيه واضعاً إياه موضعه السليم .

وثمة وثيقتين عن العدل صدرت الأولى عن عمر بن الخطاب فى القرن الأول الهجرى وصدرت الثانية عن ابن القيم الجوزية فى القرن التاسع . وهما يصوران عمق الأحساس بالعدل .

الوثيقة الأولى هى خطاب عمر بن الخطاب الى قاضيه ابى موسى الأشعرى الذى وضع له المبادىء العامة فى التقاضى وهى تفضل خطابات «يوليوس قيصر» أو «ششيرون» أو غيره من أساتذة الخطاب والادارة والقضاء فى الرومان ..

وجاء فيها :

أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة فافهم اذا إدلى إليك فإنه لاينفع تكلم بحق لانفاذ له ، آسي بين الناس فى مجلسك وفى وجهك وقضائك حتى لايطمع شريف فى حيفك ولاييأس ضعيف من عدلك . البينة على من أدعى واليمين علي من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً . من ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهى إليه فإذا بينه أعطيته بحقه . وإن أعجزه ذلك استحللت عليه القضية فإن ذلك أبلغ فى العذر وأجلى ، ولايمنعنك قضاء، قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لايبطله شيء ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل . المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرباً عليه شهادة زور أو مجلوداً فى حد أو ظنينا فى ولاء أو قرابة ، فان الله تعالى تولى من العباد السرائر .. وستر عليهم الحدود الا بالبينات والايمان ، ثم الفهم الفهم فيما إدلى إليك مما

ورد عليك مما ليس فى قرآن أو سنة . ثم قايس الأمور عند ذلك واعرف الأمثال . ثم أعمد فيما ترى الى أحبها الى الله واشبهها بالحق ، واياك والغضب والقلق والضجر ، والتأذى بالناس ، والتنكر عند الخصومة (أو الخصوم - شك أبو عبيد - أحد الرواة) وفإن القضاء فى مواطن الحق مما يوجب الله به الأجر ويحسن به الذكر . ممن خلصت نيته فى الحق ، ولو على نفسه ، كفاه الله مابينه وبين الناس ، ومن تزين بما ليس فى نفسه شانه الله ، فان الله لايقبل من العباد الا ما كان خالصا ، فما ظنك بثواب عند الله فى عاجل رزقه ، وخزائن رحمته والسلام عليك ورحمة الله»

★★★

أما كلمة الفقيه ابن الجوزى فجاءت فى كتابه اعلام الموقعين عند حديثه عن تقصير الفقهاء وجراة الحكام وهى تتغنى بالعدل بأجمل مما نجده فيما قدمه الاثينيون من افلاطون حتى بركليس ...

ان أبن الجوزى أشار إلى ما نشأ عن تقصير الفقهاء واجتراء الحكام فقال [١]

« فتولد من تقصير أولئك فى الشريعة ، واحداث هؤلاء ما أحدثوه من أوضاع سياستهم شر طويل ، وفساد عريض ، وتفاقم الأمر ، وتعذر استدراكه . وافرط فيه طائفة أخرى فسوغت منه ماينافض حكم الله

(١) كتاب إعلام الموقعين ج ٤ ص ٣٧٣

ورسوله . وكلا الطائفتين أُوتيَت من جهة تقصيرها فى معرفة مابعث الله به رسوله .

.. فإن الله ارسل رسله ، وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط . وهو العدل الذى قامت به السموات والأرض . فإذا ظهرت أمارات الحق وقامت أدلة العقل ، وأسفر صبحه بأى طريق كان فثم شرع الله ودينه ، ورضاه وأمره . والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وأماراته فى نوع واحد وابطل غيره من الطرق التى هى أقوى منه وأدل واظهر ، بل بيَّن بما شرعه من الطرق أن مقصوده اقامة الحق والعدل . وقيام الناس بالقسط . فأى طريق استخرج بها الحق ومعرفة العدل وجب الحكم بموجبها ومقتضاها ، والطرق أسباب ووسائل لاتراد لذاتها ، وإنما المراد غاياتها التى هى المقاصد . ولكن نبه بما شرعه من الطرق على أسبابها وأمثالها ، ولن نجد طريقاً من الطرق المثبتة للحق الا وهى شرعة وسبيل للدلالة عليها ، وهل يظن بالشريعة الكاملة خلاف ذلك .

ولانقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هى جزء من اجزائها وباب من أبوابها . وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، والا فاذا كانت عدلاً فهى من الشرع .»

شبهة مجافاة بعض العقوبات الاسلامية لمقتضى العدل :

تصور بعض المستشرقين والمثقفين ثقافة أوربية أن العقوبات الاسلامية

التى تتسم بطابع من الصرامة كالجلد والقطع تتنافى - أو على الأقل - تتجافى عن العدل دون أن يخطر فى بالهم، لأسباب سنشير اليها فى فقرة تالية، أن معاقبة الجناة بهذه العقوبات إنما هو من باب العدل وتحقيقا للعدل ...

وقد يكون القصاص من أكبر أبواب العقوبات الاسلامية ومما يدخل فى إطار نقد الناقدين. ومع هذا فإنه مبنى على صميم العدل ومحضه فعندما تثبت التهمة على الجانى وتستبعد من ظروف الجناية ما قد يحمل على الرأفة فإن القصاص يكون هو العدل محضا. فإذا كان فى توقيعه قسوة. فإن البادىء أظلم وعليه تقع المسئولية. وتخفيف الحكم عن مستوى الجناية المقترفة يعد فى حقيقة الحال ظلما للمجنى عليه.

وهناك حكمة أخرى فى القصاص هى أنه بالاضافة الى العدل الفردى - أى ما بين الجانى والمجنى عليه - فإن القصاص يحقق الردع وهو أحد الأهداف الاجتماعية للعقوبة. وهو وحده الذى يمكن أن يحسم شأفة بعض الجرائم التى ابتلى بها المجتمع الحديث. كالتعذيب الذى بعد أن طويت صفحته مع انطواء القرون الوسطى - عاد فظهر مع ظهور المجتمعات الفاشية والشيوعية وزحف على المجتمعات الديمقراطية بحيث أصبح فى بعض الدول - ولعل دولنا العربية منها - دأبا متبعا وأسلوبا مقررا ولا شىء يمكن أن يحسم شأفته إلا تطبيق القصاص على الذين يمارسونه فهذا وحده هو الذى يمكن أن يوقفه ومع أن تطبيق ذلك سيتضمن تكرير ممارسة تلك الشبة، إلا أن هذا التكرار لن يستمر الا مرة

واحدة وقد لا نكون فى حاجة اليه إذا أعلنت السلطات عن عزمها المؤكد على تطبيق القصاص. فهذا الاعلان وحده يكفى لايقافه. فإذا أردنا أن نقضى على أبشع الجرائم دون مجاوزة لحدود العدالة. فعلينا بالقصاص. ويجب عندئذ أن نستبعد كل الاعتراضات. بل قد يمكن أن نطبق القصاص فى جرائم يحدد عقوبتها «التعزير» كما يقول الفقهاء. فعندما نسمع عن شخص يصنع خموراً مغشوشة تصيب شاربها بالعمى كما روت الصحف[1]، فقد يكون الحكم العادل على مثل هذا المجرم هو أن يشرب نفسه خموره وهذا ما يقال أيضاً على الذى يغشون المواد الغذائية أو يطعمون الشعب لحوم الكلاب والقطط! وبالمثل تلك الجريمة النكراء: إلقاء حامض الكبريتيك أو كما يقولون «ماء النار» على وجوه الفتيات.. فلا شيء يوقف هذه الجريمة أو يتعادل معها الا القصاص حتى وإن كان من الممكن إصدار أحكام بالنفى تطبيقا للحديث - من غشنا فليس منا - وهو بدوره يمثل العدل. فإننا نجد أن القصاص أكثر العقوبات فاعلية.

وقد كانت فكرة الردع هى التى جعلت القطع عقوبة السرقة. وعندما يغيب هذا المعنى، تبدو العقوبة وكأنها لا تتناسب مع الجريمة ويصبح من حق الشاعر أن يتساءل :

يدٌ بخمس مئين فضة فُدِّيت

ما بالها قُطعت فى ربع دينار ..

(١) وأمثال هذه العقوبات هى مما يكثر وقوعه فى المحاكم الأوربية والأمريكية. ولا يقال إن مثل هذه العقوبة تكون حكماً بشرب الخمر المحرم فى الإسلام لأن الغش قد غير طبيعتها.

كما يجوز للأوربيين والمحدثين أن يكتبوا عن « وحشية » العقوبة ولا جدال أن عقوبة القطع عقوبة قاسية غاية القسوة ولا أحد يسعد بها. وكما ذكرنا فى كتابنا « روح الاسلام » فإن وجه الرسول تغير تغيراً شديداً عند تطبيق هذه العقوبة، ووجه الصحابة لأن لا يعينوا الشيطان على إخوانهم. وفى الوقت نفسه فإنه تمسك بضرورة توقيع العقوبة عندما تثبت وتصل الى السلطان . ووجهة نظر الاسلام - فيما نرى - هى أنه لما كانت جريمة السرقة هى أكثر الجرائم شيوعا فى المجتمع وأنها فى حد ذاتها ذات طبيعة اجتماعية. فإن العدل بالنسبة للمجتمع أولى من تطبيق العدل بالنسبة للجانى ، والعدل بالنسبة للمجتمع هو « الردع » . والقطع مع أنه أهون من القتل الذى كانت تحكم به المحاكم فى الدول الاشتراكية على من تثبت عليهم السرقة . فإنه أشد فاعلية من القتل وبالتالى أكثر تحقيقا للردع[1]. وقد أثبتت التجارب والوقائع أن هذه العقوبة تحقق هدفها فتهبط بالجريمة الى الحد الأدنى وتكاد تختفى وهذا إنجاز عظيم يضاف لحسابها لأنها فى الوقت الذى تحقق هذه النتيجة المنشودة التى لا تصل اليها ابدا المجتمعات

(١) نوجه الأنظار إلى أننا نرى أن من الاجتهاد المقبول عدم تطبيق حد السرقة على من يسرق للمرة الأولى (خاصة إذا كان هناك عوامل تسمح بالرحمة وتخفيف الحكم) اعتماداً على أن التعبير القرآنى « السارق والسارقة » يوحى التعددية حتى وإن كان يقبل الواحدية . وأن الإيحاء الأول أغلب عادة من الثانى . وهذا يمثل شبهة يمكن أن تدرأ الحد ولا يحول دونه أن المسلمين الأوائل لم يلحظوا هذا المعنى . فقد يرى الخلف ما لا يرى السلف

ولا يعد من لا يطبق عليه الحد بريئاً . ولكنه ينتقل من إطار الحدود إلى اطار التعذير حيث توقع عليه العقوبة المناسبة ، فاذا عاد فيمكن تطبيق الحد وتنطبق الشبهة أيضاً على تعبير « الزانية والزانى »

الحديثة. فإنها تحد من مرات توقيع العقوبة فكأنها تحكم على نفسها. وبهذا يتحقق الانجاز العام بأقل التضحيات.

وينظر الكثيرون شذراً نحو عقوبة «الجلد» باعتبارها مهينة للكرامة الانسانية. ولا جدال فى أنها مهينة ولكن اقتراف الجريمة يدخل الجانى فى مجال وبيل تختلف معاييره بعد الدخول فيه عنها قبله والعقوبات بأسرها تتضمن عنصرا من عناصر المساس بالكرامة. وقد استعظم الاسلام الضرب دون جريمة الى درجة جعلته مبررا لتحرير العبد المضروب دون مبرر. ولكن التورط فى الجريمة يوجد وضعا جديدا. وفى الوقت نفسه فإن القطع والجلد والقصاص كلها تطبق مبدأً هاماً من مبادىء العدالة هو شخصية العقوبة. وأنها توقع على شخص الجانى فلا يضار غيره بها. كما يحدث عندما يحكم عليه بالسجن، فيضار أهله بانقطاع كسبه وحرمان اسرته من رعايته دون أن يكونوا قد اقترفوا إثما. وفى السجن بعد من المهانات التى تستمر لسنوات ما يصغر أمامها مهانة الجلد الناجزة.

ومما يستحق الاشارة أن عقوبة القطع بالنسبة للسرقة طبقت فى بريطانيا حيناً ما، وكانت العقوبات الجنائية فيها فى غاية القسوة وفاقت الجرائم التى يعاقب عليها بالاعدام المائة ولم يكن يستثنى حتى الأطفال منها، وفى القرن السادس قبل الميلاد كانت بعض الولايات اليونانية تعاقب بالموت من يسرق تفاحة... وفى الدول الاشتراكية كان القتل هو عقوبة السرقة. وقد أثار دهشتنا ما روته صحيفة أخبار اليوم (عدد٣ شوال

١٤٤١٥ - ٤ مارس ١٩٩٥ تحت عنوان (المؤبد عقوبة سرقة البيتزا في امريكا وجاء فيه (ص ١٠)

لوس انجلوس- وكالات الأنباء

صدر حكم بالاشغال الشاقة المؤبدة لمدة ٢٥ عاما ضد الامريكي جيرى وليامز بتهمة سرقة قطعة بيتزا من بعض الأطفال وهى نفس العقوبة التى يحددها القانون لجريمة الاغتصاب. وقد رفضت المحكمة اعتراض محامى المتهم على العقوبة باعتبارها لا تتناسب مع الجرم الذى ارتكبه ويليامز وقالت إن المتهم من اصحاب السوابق وسبق ادانته فى أربعة جرائم سرقة من قبل.

وكان المتهم قد قبض عليه فى يناير الماضى بعد أن اختطف قطعة من فطيرة البيتزا من اربعة اطفال تتراوح أعمارهم بين ٧ و ١٥ سنة. وقال ممثل الادعاء إن ما ارتكبه المتهم هو جريمة سرقة بالاكراه. ووفقا لقانون كاليفورنيا فإن تكرار ارتكاب جريمة السرقة - بصرف النظر عن حجمها - يجعل من حق النيابة اعتبارها جناية».

والاشارة التى جاءت فى هذا النبأ عن أن المتهم سبق ادانته فى اربع جرائم سرقة من قبل تبرز لنا احدى الحقائق الهامة وهى أن الغالبية العظمى من المجرمين هم من الذين سبق لهم اقتراف جرائمهم وحكم عليهم بالسجن وان بعضهم مسجل «كشقى خطر» وان جريمة السجن لا يمكن أن تكون عقوبة رادعة، بل إن السجن نفسه هو فى معظم الحالات مدرسة

الاجرام . فإذا لم يكن السجن هو العقوبة الرادعة - فليس الا القطع أو الجلد التى قررها الاسلام ، ولعلها أن تكون عند احتساب الأبعاد العديدة للموضوع - ارحم من السجن للمتهم نفسه وللمجتمع أيضا.

وهناك صفة تختص بها العقوبة فى الاسلام تلك هى أنها مكفرة بمعنى أنها تكفر عن الذنب وتطهر صاحبها من أدرانه. ومن هنا كانت تلك الظاهرة الفريدة أن يسعى من يقترف ذنبا لتوقيع العقوبة صائحاً «طهرنى» وفى هذه الحالة تنتفى كل أثارة من أثارات المهانة ويستحق المذنب ثوابا يشمل المئات. وهذه حالة تختلف كل الاختلاف عما يحدث فى المجتمعات الأوربية عندما تستنفر السلطات كل وسائل الضبط لايقاع المتهم متلبسا بالجريمة وما يحدث من إنكار المتهم ومحاولة المحكمة التوصل الى الأدلة بمختلف الطرق.

وان تكون العقوبة مكفرة يقتضى أن لا يقتصر أثر التكفير على الحياة الآخرة ولكن الدنيا ايضا بمعنى أن العقوبة لا تستتبع عقوبات تكميلية كما هو الحال فى القوانين الوضعية وهذه العقوبات قد تكون أسوأ من العقوبة الأصلية لأنها تضم فيما تضمه الفصل من العمل.

فهم المجتمع الأوربى للجريمة والعقوبة :

يغلب دائما رغم كل ما قدمناه من إيضاح لاتفاق العقوبة الاسلامية مع العدل أن لا يتقبل الفكر الأوربى هذا الايضاح ويظل عازفا عنه لأن هناك فرقا أصولياً فى فهم الاسلام للعقوبة وفهم المجتمع الأوربى لها يعود الى الاختلاف فى الجذور الحضارية.

فالجذور الحضارية للمجتمع الاوربى تعود الى اليونان فالرومان فالاحياء ثم عصر « التنوير » وما تلاه ذلك حتى الحقبة المعاصرة وجذرها جميعا هو « الانسان » وفلسفتها جميعا من الانسان وللانسان وليس للدين من دور حقيقى لأن أوربا وثنية إلاهها هواها. وقد فعلت بالمسيحية الأفاعيل لتطوعها طبقا لمفاهيمها . ونظمها السياسية هى صورة مطورة لما عرضه أرسطو فى « السياسة » ما بين ديمقراطية وارستقراطية وصور من « الاوليجاركية » بالاضافة الى الديكتاتورية التى ابتدعها الرومان من أجل هذا قلنا فى القسم الاول من هذا الكتاب إن العدالة لم تكن ابداً من القيم الحاكمة فى الحضارة الاوربية. وأن الطريق الى العدالة فيها ليس هو الحق ولكن القوة .

وقد أثمرت هذه الجذور الأوضاع الحالية للمجتمع الأوربى. وأبرز هذه الاوضاع هو الوضع الديمقراطى الذى هو محل فخر أوربا ورمز حضارتها . وهو وضع يفترض فيه أن تكون السيادة للشعب ولكن تجربة التاريخ تكرر فى الحاضر ما حدث فى أثينا وروما بصورة حديثة . إن آليات السوق لا بالمعنى الاقتصادى. بل بالمعنى السياسى أيضا تضع «سيادة الشعب » فى يد التكتلات السياسية والاقتصادية التى عملت المنافسة وحرية العمل على ابرازها. الا وهى الأحزاب والتكتلات الاقتصادية التى يمكن أن نطلق عليها « المؤسسات ».

إن مأساة الحضارة الاوربية هى أن الانسان فيها ما أن يبدع شيئا ليحرر نفسه حتى ينقلب هذا الشىء عليه لأنه يصبح فى أيدى « المؤسسات » فعندما اخترع الآلة لتحرره من لعنة الكدح العضلى. تصور

روبرت أوين أن أربع ساعات عمل ستصبح هى ساعات العمل المقررة إذ سيمكن الآلات فى هذه الساعات أن تغمر السوق بسلع ما كان يمكن للكدح العضلى أن ينجزها الا بأسابيع عمل طوال... وتوصل دافى الى مصباحه الساذج ليؤمن الفحامين النزول الى أعماق ينعدم منها الاكسجين، وتوصل الانسان الى الطباعة والى الاذاعة والى التليفزيون ليثقف نفسه.. الخ. إن كل هذه النعم استغلت ضد الانسان. فالرأسمالية أرادت الملايين والبلايين وكان لا بد أن تسخر الانسان ليعمل ثمان أو عشر ساعات أمام الآلات، واستغل اصحاب المناجم مصباح دافى فأخذوا يزجون بالفحامين الى أعماق سحيقة فى أمن المصباح. لتنهار عليهم المناجم! أما الاذاعة والتليفزيون فقد أصبحت أقوى وسائل «المؤسسات» فى الهيمنة على الفرد وتسييره حسبما تشاء. وأصبحت الكلمة الأخيرة فى كافة المجالات للمؤسسات ولما تنتهى اليه المؤسسات من منطلق مصالحها.

على أن أوربا تستحق مأساتها - وكما تكونوا يولى عليكم - فقد كان لا بد من أن يحدث هذا ولو لم يحدث لكان اختلافا كمياً وليس نوعيا لأنه إذا ترك الانسان لنفسه دون هداية من الله فلا بد أن يضل. فالغريزة آصل وأغلب من العقل، ووهج الشهوات والعواطف والاهواء أشد جاذبية من نور الحكمة.

وكانت النتيجة أن المجتمع الاوربى فى تمجيده للحرية والعمل والانطلاق وفتحه الباب للمبادآت الفردية تقبل ضمنا ومن باب الضرورة خلال هذه الممارسات ما يمكن أن يعد سرفاً أو شططاً أو يشارف مستوى الجريمة، إن الجريمة الحقيقية هى السلبية والخمول والفقر أما ما يمكن أن يأتى

به العمل والحرية كائنا ما كان فتظل له فضيلة العمل والاقدام ويمكن أن «يبرره» المجتمع.

وكما أن آليات السوق جعلت من البطالة جزءاً لا يتجزأ من النظام الاقتصادى فإن هذه الآليات جعلت الجريمة أيضا جزءاً لا يتجزأ من النظام الاجتماعى. وأصبح كلاً من المتعطل والمجرم «ضحية» للنظم يستحق العطف ومن هنا جاءت تلك الصيحة التى تنبعث تلقائيا من قاعة المحكمة عندما تعلن المحكمة تبرئة المتهم «يحيا العدل!» دون تحقيق لما إذا كان العدل هو فى تبرئة هذا المتهم أو إدانته.

وعَمَّق هذه النظرة وأضاف اليها بعداً جديدا عدم وجود المعيار الموضوعى لتقرير العدالة فالمفاهيم التى تطرحها آليات المؤسسات كلها ذاتية. ويمكن تتبع هذا من أثينا فروما فالحقبة المعاصرة. ففيها جميعا كانت الفئات المميزة تتمتع بإعفاءات أو حصانات من المحاكمات أو العقوبات. وفيها جميعا كانت الفئات الدنيا تحمل بأثقال وتجازى بعقوبات أضعاف ما تجازى به الفئات المميزة.

وقد حقق المجتمع الاوربى ما دعا اليه ميكيافيلى من الفصل ما بين السياسة والاخلاق. كما حقق الفصل ما بين الاقتصاد والاخلاق الذى دعا اليه آدم سميث وماركس معاً، وتقبل مقولة كلاوزفست عن «أن الحرب هى مواصلة السياسة بوسائل أخرى» ونتيجة لهذا أصبح الهامش ما بين الخير والشر متآكلاً متداخلاً. ووجدت العدالة الأوربية نفسها عاجزة امام هذا التداخل. تقف كأم لأبن شرير لا تستطيع أن توقع عليه العقوبة العادلة

التى يستحقها لأنه - بعد كل شيء- ابنها ولم يكن مناص، والقيم الحضارية الاوربية على ما هى عليه من أن نشهد اليوم ظهور الجريمة المنظمة والصور العديدة التى تأخذها «المافيا» والتعاون ما بين بعض العصابات وسياسيين أو أجهزة أو مؤسسات وأخيرا شيوع الفساد correption بين المسئولين الحكوميين وآخر صيحة في هذه المسيرة هى «حقوق الانسان» التى أضفت شرعية على صور من الانحراف لا يقتصر اثرها السيء على ما بين المقترفين لها. كما فى العلاقات الجنسية الشاذة ولكن أثرها يمتد الى الآخرين فيما تحمله من عدوى تنقل الأمراض الى الأبرياء الآخرين، أو حرية حمل السلاح وما تغرى به من عدوان أو حرية إدمان المخدرات وما ينتهى اليه من استعباد المدمن. بل إن شيوع «البلطجة» والانحراف في بعض المدن الأمريكية حرم على عامة الناس الخروج ليلاً أو السير في الشوارع وسمح بوقوع أسوأ الجنايات فى المجتمع الاوربى والاغتصاب علناً وجهرة دون استطاعة أحد التدخل.

إن حاضر المجتمع الأوربى اليوم لهو اكبر شاهد على جريرة التسامح مع الجريمة وعدم وجود معايير موضوعية للعدالة تفرض على المجرم العقوبة التى تتكافأ مع جريمته. وتكون قاسية بقدر قسوة الجريمة. وهي قضية قد تذهب بكل منجزات الحضارة الاوربية لأنها تدس لها السم فى الدسم بعدم التفرقة بين الخير والشر وتوهن من مقاومتها بحيث تستسلم تدريجيا لوازع الشر استسلامها لوازع الربح وقد تتبين الحقيقة لأن العلم شيء والارادة شيء آخر والقدرة شيء ثالث، وهى تتبين لأن العلم لا ينقصها ولكنها قد لا تريد لاختلاط الشهوة بالألم، وإذا أرادت فقد لا تقدر فقد تلوت عليها أفعى الجريمة، وليس لها من نكزتها دواء...

عود على بدء :
فهم الاسلام للجريمة والعقوبة

تختلف نظرة الاسلام الى الجريمة والعقوبة عن النظرة الاوربية التى عرضناها فى الفقرة السابقة اختلافا تاماً. فالاسلام الذى يتمحور حول «الله» ويأخذ كل منطلقاته منه. يوجد مثل عليا ويوجد مبادىء ثابتة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها تمثل عناصر الحفاظ والهداية وهذه المبادىء مستمدة من الله تعالى عن طريق الوحى [1] وبهذا فإنها تبرأ من الضعف والتحيز الانسانى وما ظل هناك أمانة فى الفهم والتطبيق فإنها تحقق هداية تستعصى على التطويع والاستغلال وواسطة عقد هذه المبادىء والقيم «العدل».

ومن منطلق العدل يجرى الاسلام معاملاته مع الجريمة والعقوبة. فهو حرصا على العدل يدقق كل التدقيق فى وسائل الاثبات لكى يتأكد من وقوع الجرم ونسبته الى المتهم. وقد وضع فى هذا السبيل مبادىء من أثمن ما يمكن أن تصل اليه عدالة. مثل « المتهم برىء الى أن تثبت إدانته » والاحاديث النبوية «تعافوا الحدود فيما بينكم» - «وادرأوا الحدود عن المسلمين[2] ما

(١) لسنا بصدد الدفاع عن سلامة أوصحة هذه الفكرة فقد أقرت بها شعوب المنطقة جميعاً . وحتى قبل الإسلام ، أعنى الايمان بوجود الله تعالى وإرساله رسلاً عبر وسيلة هى الوحى وما يمكن أن يقال هو إن الفكرة الأوربية التى تنكر الله أو الوحى .... الخ ليست أمثل الأفكار كما قد يتصور البعض ونحن هنا نأخذ الفكرة الإسلامية مأخذ اليقين .

(٢) إن المجتمع الأوربى أيضاً سلك المسلك نفسه ولكن ليس من منطلق العدل ولكن من منطلق « الحرية » وكرامة الفرد ولكن هذا المنطلق - فى غيبه الضوابط الثوابت المنبثقة من الله يمكن أن يفتات على العدل لحساب الحرية والفرد على ما أوضحنا فى النبذة السابقة .

استطعتم، فإن وجدتم للمسلم مخرجا فخلوا سبيله- فإن الامام لأن يخطىء فى العفو خير من أن يخطىء فى العقوبة» والأثر «ادرأوا الحدود بالشبهات» وقد رأى بعض الفقهاء أن مجرد إدعاء الشبهة فى مظنتها من مرتكبى الجريمة الموجبة للحد يسقط الحد دون حاجة الى اثباتها» واعتمدوا إنكار المتهم. بل إنهم كادوا يجاوزون إطار الحق عندما أقروا تلقين المتهم الأنكار. ولكن هذا لا يكون الا فى جريمة شخصية تكون عقوبتها مع ذلك الرجم الرهيب فيتسع العدل الاسلامى لقبول هامش من الرحمة وسنرى نقيض ذلك فى حد السرقة. وهى جريمة اجتماعية وعقوبتها أقل من القتل يزاحم الردع - أو العدل الاجتماعى - العدل الفردى. وهما معاً ينطلقان من العدل. ولكنه يتمدد فى إحداهما وينكمش فى الثانية. وقد يتصور أحد أن الاسلام أهمل الحقيقة وهى أصل العدل عندما يقرر «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وعندما يهمل الدلالة المؤكدة لعامل الوراثة الذى يثبت أن الابن ولد سفاحاً ومع هذا لا يوقع حداً على الأم التى أقسمت أيمان الملاعنة. قد يتصور أحد أن الاسلام أهمل العدالة ولكن الحقيقة أن تطبيق العدالة على الأم التى نجت بأيمانها من الحد حتى وإن كانت مذنبة. كان يعنى ايقاع الظلم بالطفل البرىء. فالاسلام أثر العدل. الى جانب المعانى الاجتماعية التى يكون لها نوع من الارتفاق على العدل.

وقبل مرحلة الاثبات فإن الاسلام يعنى بتهيئة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تسد منافذ الجريمة مثل التكافل الاقتصادى والمساواة فى الفرص والحقوق والواجبات والشورى فى السياسة والاشباع الجنسى بالزواج المبكر واستبعاد الاستغلال والطغيان فى كل صورهما وبقدر ما تتوفر هذه الظروف والاشتراطات بقدر ما يمكن تطبيق الآليات

الاسلامية فى العقوبة. فإذا لم تتوفر فلا يمكن تطبيقها. فمن غير المنطقى أن تطبق عقوبات وضعت لمجتمع بمواصفات خاصة إذا لم يوجد هذا المجتمع أو لم توجد هذه المواصفات. وقد يمكن فى هذه الحالة الأخيرة أن تكون العقوبات سلاحا فى يد الطغاة واداة ضد المستعبدين والمحرومين أى أداة لتعميق الظلم وليس لتطبيق العدل. وليست هذه افتراضات نفترضها من تلقاء أنفسنا إنها « سوابق » عملية ثابتة فى التاريخ الاسلامى عندما أوقف عمر حد السرقة عام المجاعة وعندما كاد أن يبطش بحاطب بن بلتعة عندما طلب إقامة الحد على غلمانه للسرقة عندما اتضح له أنه يجيعهم، فضلا عما يوجبه روح الاسلام. وإذا كان بعض الفقهاء لا يبرزون هذه الجوانب. فإن هذا لا يمس الاسلام إنما يمسهم ويغلب أن يكون ذلك لحساب السلطان والنظم القائمة.

وعندما يوجد المجتمع طبقا لما قرره الاسلام وبعد أن تتخذ كل الضمانات التى أشرنا اليها للتثبت من حقيقة قيام المتهم بارتكاب جريمته فإن العدالة الاسلامية توجب ايقاع العقوبة دون تهاون ولا يكون هناك محل لأى شفاعة بعد أن قال الرسول ﷺ قولته التاريخية المشهورة «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها و« من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاق الله فى أمر» ويرتفع صوت العدالة « ولا تأخذكم بهما رأفة » وهو ما لا يمكن للعدالة الأوربية أن تصل اليه.

ذلك أن توقيع العقوبة عند ثبوت الاتهام وبعد الضمانات التى أشرنا إليها هو الوجه الآخر لعدالة البراءة عند عدم الثبوت، وكما أن إيقاع العقوبة فى الحالة الثانية ظلم. فإن الاعفاء منها ظلم أيضا فى الحالة الاولى.

إن العدل هو حجر الأساس فى المجتمع الاسلامى وهو ضابط الايقاع ما بين كل القوى فيه. لذلك فإن أى تسامح فيه أو تجاوز هو مما يهدد المجتمع فى الصميم. وتطبيق الحدود - عند الثبوت وبعد الضمانات - رمز للتمسك بالعدل وتطبيقه ومن هنا يمكن تفهم الأثر « حد يعمل فى الارض خير لأهل الأرض من أن يمطروا أربعين صباحا » .



عرضنا فما سبق بعض صور تعامل الاسلام مع العدل وإعماله توضح عمق فهمه وأن هذا يدفعه لأن يلحظ أبعاداً له قد لا تبدو للنظرة السطحية أو العابرة. ونضيف هنا قسمة أخرى من قسمات العدل الاسلامى هى شدته فى التعامل مع المسئولين.

إن شدة الاسلام فى محاسبة المسئولين ومضاعفة العقوبة عليهم لا تعد ظلما لهم. كما أنها تحقق العدالة للآخرين: لا تعد ظلما لهم لأن وضعهم الخاص يجعل لهم مستوى معينا تكون المضاعفة هى العدل لهم كما يحقق العدالة للآخرين لأنها تردع هؤلاء الحكام عن الظلم وتفتح السبيل لمحاسبتهم حسابا عسيراً.

وقد صدمت صدمة عنيفة عندما قرأت الحكم بتبرئة أربعة وأربعين ضابطا من ضباط السجون اتهموا بالتعذيب «لعدم ثبوت الأدلة» وأحسست أنها مجافاة أو حتى مناقضة لميزان العدالة الاسلامية الذى يجعل للمنصب اعتبارا عند تكييف الحكم.

إن هذا الحكم وإن أريد به العدالة لأربعين متهما لم تثبت إدانتهم كان ظلما لمئات أو لآلاف من الناس تولى هؤلاء الضباط القساة - أو

حتى الأنذال - تعذيبهم وأتقنوا جريمتهم بحيث لا تثبت الأدلة على وجه قاطع. إن تحقيق العدالة بالنسبة لمثل هؤلاء يتطلب تكييفا يختلف عما هو عليه بالنسبة لآحاد المتهمين، تكييفا يضع فى تقديره المناخ العام الذى يعمل فيه هؤلاء الضباط والمنصب الذى يشغلونه والروايات المتواترة التى تصل الى حد الاجماع على وقوع التعذيب بل وأنه أصبح أمرا مقررا وسياسة منهجية وأن السجين وهو ضحية لا حول لها ولا قوة فى يد سجانيه لا يتهيأ له من وسائل الاثبات ما يتهيأ لغيره. وقد أصبح تغطية أعين المسجونين عند تعذيبهم حتى لا يتعرفوا على معذبيهم أمراً مقرراً. فى مثل هذه الملابسات ولمصلحة العدالة وأخذاً بأسلوب الردع الذى هو فى حقيقته تفضيل لعدالة المجموع على عدالة فرد.. يصبح مبدأ «المتهم برىء الى أن تثبت إدانته» مجافيا لطبائع الوضع الخاص لهؤلاء الضباط. ويصبح المبدأ أن «المتهم مدان حتى تثبت براءته» هو الأقرب الى العدالة بحيث لا يطالب الضحايا بإثبات جرم المتهمين ولكن يطالب المتهمون بإثبات براءتهم لأن المناخ الذى يعملون فيه يفرض الاتهام عليهم فرضا. ولا يكون فى هذا حيف على العدالة. ما دام هناك محاكمة وإفساح المجال للمتهمين لاثبات براءتهم. إنما يكون الحيف هو فى عقوبات دون محاكمات أو الأخذ بما يسمونه « الشرعية الثورية » وليس فيها فى حقيقة الحال شرعية.

واعتقد أن كل وزراء الداخلية من سنة ١٩٥٢ يجب أن يعدوا مدانين حتى تثبت براءتهم.

لقد كان العدل عند عمر أن يقاسم ولاته ثرواتهم وكان العدل فى القرآن بالنسبة لزوجات الرسول « يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشه

مبينه يضاعف لها العذاب يوم القيامة وكان ذلك على الله يسيراً » وحاشا أن يكون فى هذا ظلم ، وانما هو ملاحظه مستوى لا يتحقق فيه العدل إلا بهذا القياس .

★★★

وأبدع الاسلام بحكم استلهامه للعدالة مبادىء لا نجدها فى القوانين الأخرى مثل عدم سقوط الحق بالتقادم وعدم مشروعية تصرف بُنِّيَ على باطل مهما كان التصرف فى حد ذاته سليما حتى ولو كان «الصلاة» التى لا يجيزها الفقهاء على أرض مغصوبة... فنحن نرى هنا تطبيق العدالة إيجابا وسلباً فالباطل لا يكسب والحق لا يخسر .

وفى سبيل تحقيق العدل سن الاسلام «لا يضيع دم فى الاسلام » فإذا تعسر معرفة القاتل فلا بد من تعويض أهل المقتول إما بالقسامة أو من بيت مال المسلمين . وهو ما لا يتوفر فى معظم القوانين الوضعية. وثمة قضية وقعت فى مصر فى الخمسينات ورزقت شهرة عريضة عن سيدة من عائلة معروفة صدمت بعربتها شخصاً فقتلته وأقتحمت صيدلية فخربتها واستطاعت المتهمة أن توجد من الشبهات ما لم يجعل الأدلة قاطعة فبرأتها المحكمة . وكان معنى هذه البراءة إهدار دم مواطن وخراب صيدلية. ولو طبقت مبادىء العدالة الاسلامية لنال أهل القتيل وصاحب الصيدلية تعويضا من بيت مال المسلمين لأن المبدأ «لا يضيع دم فى الاسلام» وقد أعطى الاسلام لكل واحد الحق فى المطالبة بتحقيق عدل انتهك أو مقارفة ظلم وقع عندما أوجب على المسلمين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وجعل المسلمين عدولاً يسعى بذمتهم أدناهم. وبالتالى يكون لكل واحد حق رفع القضايا دون أن يكون «صاحب مصلحة» مباشرة فى الموضوع .

لأنه وهو مواطن فى مجتمع متماسك له مصلحة فى تماسك هذا المجتمع وعدم انهياره.

معالجة القانونيين المعاصـرين لنظرية العدالة فى الاسـلام:

يفجع القارىء عندما يطالع ما كتبه رجال القانون المعاصرون عن العدالة الاسلامية كأصل من أصول القانون وما يعلمونه لأبنائنا فى كليات الحقوق عنها..

فهؤلاء العلماء يحسنون الكتابة عن العدالة عند الاغريق والعدالة فى القانون الرومانى وحتى فى القانون البريطانى رغم أنه ليس فى هذه كلها « تنظير » للعدل أو إقامة للحكم - أو حتى القضاء عليه - ولكنهم عندما جوبهوا بالعدالة فى الشريعة الاسلامية ولديهم شواهد القرآن وسوابق الخلافة.. أبلسوا أو قل أفلسوا وجاؤا بشىء يصور هذا الافلاس فهم يضعون «الرأى» مقابلا للعدالة.. فى حين أن هذا شىء والعدالة شىء آخر تماما..

وتتطلب معرفة أسباب ذلك كاتبا محققا يتفرغ لاستجلاء هذه النقطة، ولعلنا نسهم فى هذا بشىء، ففى كتاب صدر فى الثلاثينات باسم « فن القضاء » تولى ترجمته وعلق عليه الاستاذ محمد رشدى المستشار السابق بمحكمة استئناف مصر الأهلية نجد أول إشارة الى « الرأى » كمقابل للعدالة عندما كان المؤلف يحاول أن يجد المقابل لها فى الشريعة الاسلامية وخلال محاورة له مع زميل يبدأها بأن قال بأن للعدالة فى

القوانين الوضعية مصدرين وأن لعدالة كل مصدر اسما خاصا. المصدر الأول القوانين والعدالة المستمدة منها يسمونها justice والعدالة الأخرى مصدرها القاضى نفسه ويسمونها equité وقال إنه ليس هناك تسمية مقابلة لها فى الشريعة الاسلامية فرد عليه زميله وقال :

«قرأت فى كتاب المبسوط للسرخسى فى الجزء السادس عشر صفحة ١٦٩ أنه ذكر عن معاذ بن جبل رضى الله عنه قال: قال لى رسول الله ﷺ حين بعثنى الى اليمن بم تقضى يامعاذ قلت : بما فى كتاب الله قال عليه الصلاة والسلام فإذا لم تجد ذلك فى كتاب الله قلت : أقضى بما يقضى به رسول الله ﷺ قال ﷺ : فإن لم تجد ذلك فيما قضى به رسول الله ﷺ؟ قلت أجتهد رأيى. فقال ﷺ (الحمد لله الذى وفق رسول رسوله) ثم قال فلماذا لا يسمون كلمة equite إجتهاد الرأى واجتهاد الرأى يشترك فيه عقل القاضى وقلبه وإحساسه وضميره وفهمه وعلمه وتجاربه فقلت وأنا كذلك قرأت فى كتاب ضحى الاسلام فى الجزء الأول صفحة ٢٩٠ للأستاذ أحمد بك أمين تأييدا لهذا الرأى قال: (وعلى الجملة فقد كان كثير من الصحابة يرى أن يستعمل الرأى حيث لا نص من كتاب ولا سنة والمتتبع لما روى عن العصر الأول فى (الرأى) يرى أنهم كانوا يستعملون هذه الكلمة بالمعنى الذى نفهمه الآن من كلمة العدالة وبعبارة اخرى ما يرشد اليه الذوق السليم بما فى الأمر من عدل وظلم وفسره ابن القيم «بأنه ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب».

فقال محدثى: لقد اتفقنا هنا ايضا على أن نقول عن كلمة equite

اجتهاد الرأى قلت: وعلى هذا ماذا على وزير العدل لو سأل أحد قضاته بم تحكم؟ فقال أحكم بالنصوص التشريعية. فقال فإن لم تجد؟ قال أحكم بمقتضى العرف فقال فإن لم تجد. قال فبمقتضى القانون الطبيعى قال فإن لم تجد. قال اجتهد رأيى equite وياحبذا لو عدَّلت الوزارة نص المادة الثانية من مشروع تعديل القانون المدنى التى نصها (فإذا لم يوجد نص تشريعى يحكم تطبيقه حكم القاضى بمقتضى العرف فإذا لم يوجد فبمقتضى القانون الطبيعى وقواعد العدالة equite) فاستبدلت بكلمة (قواعد العدالة) كلمة (اجتهاد الرأى)[٢].

ولعل هذا هو النص الأول لوضع كلمة «الرأى» أو «إجتهاد الرأى» فى مقابل العدالة إذ أننا نجد المراجع التى تقدم لطلبة كليات الحقوق تذهب هذا المذهب فبعد أن تتحدث عن العدالة عند الاغريق والعدالة فى القانون الرومانى تنتقل الى الشريعة الاسلامية فتشير إشارة خاطفة الى مصدَرىَّ التشريع القرآن والسنة ثم تنتقل الى «الرأى» وهو عندها القياس فى بعض الحالات والاجماع فى حالات اخرى وتستطرد الى المعتزلة وقد تعنى بقضية «التحسين والتقبيح» على بعدها شيئا ما عن قضية العدالة المباشرة التى تصدى المعتزلة لها بشجاعة ووصلت فيها الى مدى إلزام الله تعالى بها وينتقلون من هذا الى «المصالح المرسلة» أو «الاستحسان» أو غيره من وسائل ابتغاء المصالح والمقاصد فى الفقه الاسلامى.

وعذر هؤلاء أنهم كفقهاء لم يجدوا من مصادر الشريعة الاسلامية

---

(١) فن القضاء تأليف الاستاذ ج رانسون ترجمة محمد رشدى ص ١٢٥ - ١٢٦ مكتبة البابى الحلبى

كما وضعها السلف العدل. وإنما وجدوا الكتاب والسنة والاجماع والقياس ولما كان لا بد لهم أن يجدوا مجالاً للعدالة فى الشريعة الاسلامية حتى تكون على قدم المساواة مع الاغريق والرومان فإنهم اعتبروا أن «الرأى» يحل هذا الاشكال وهى معالجة سقيمة ولكنها مألوفة فى الكتابات الأكاديمية فقد أصبحت الجامعات قلاعا لحماية وإذاعة المذاهب المقررة وليس للتجديد والابداع أو البحث عن الحقيقة ومن ثم فلم يجد رجال القانون أن من واجبهم أن يستخرجوا من القرآن والحديث مبادىء العدالة التى كانت وراء كل تشريع أو فى أصله وجوهره.



ونعتقد أن هذه الطريقة فى معالجة العدل فى الشريعة الاسلامية لم تعد كافية أو مقنعة. ولا هى تتفق مع اهتمام الشريعة الاسلامية بالعدل. إن لم نقل قيامها على العدل ولا هى مما يتناسب مع الخدمة المطلوبة لقضية العدل. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن رجال القانون لدينا يهربون من القضية بهذه الصورة من المعالجة لأن عرض القضية بهذه الصورة أمر مخجل.. ولا يجوز.

ولاستكمال هذا النقص نعرض هنا الخطوط العريضة لنظرية العدل فى الاسلام :

(١) يشغل العدل فى الاسلام منزلة الصدارة بحكم الطبيعة التعددية للاسلام التى يكون العدل فيها هو واسطة العقد. وقد ترادفت وتعددت الآيات التى تأمر به وتجعله معيار الايمان ومقياس الثواب وتندد بالظلم بحيث لا بد وأن يتكون فيمن يقرأ القرآن «حاسة» بالعدل .

(٢) أعاد القرآن العدل الى الله تعالى وجعله اسما من اسمائه وربط بينه وبين الحق - الذى هو ايضا إسم من إسمائه بحيث توجد بينهما علاقة تكاملية يكون الحق هو العدل مجردا والعدل هو الحق مطبقا وقد يكون الحق أوسع نطاقا، ولكن العدل حاكم على تطبيق الحق لأنه الحق مطبقا ولأن كافة الحقوق فى الاسلام مضبوطة بحسن التطبيق - أى بالعدل - فإساءة استخدام فرد ما لحقه يهدر تصرفه ويخضعه لمقتضيات العدالة وليس هناك من حق مطلق والحق المطلق هو الله تعالى.

(٣) إن إنبثاق العدل من الله تعالى والربط بينه وبين الحق يعطى العدل قداسة وأصالة تحول دون إغفاله أو إهماله أو تسخيره وكقاعدة عامة، ففى الاسلام الحق لا يخسر والباطل لا يكسب.

(٤) تنتفى عن العدل الاسلامى بحكم انبثاقه عن الله تعالى النسبيه، وانما تكون النسبية فى فهمه، وتكييفه و «الارتفاقات» للوصول الى تحقيقه، فمثلا من العدل المساواة فى الحقوق والواجبات، ولكن ليس من العدل المساواة ما بين من يعمل ومن لا يعمل وعندما تتعدد الاحتياجات كما هو الحال فى العصر الحديث، فإن العدل يوجب ضرورة وفاء اجر العامل بهذه الاحتياجات، التى لم تكن موجودة قبلا ولم يكن بالتالى مجال للمطالبة بها وفى سبيل تحقيق العدل يجب التثبت تماما من الوقائع واستبعاد الحكم دونها ولكن إذا ثبت فيصبح التراخى فى تطبيق ما يوجبه العدل - من عقوبة أو مكافأة - نوعا من الظلم.

(٥) العدل هو اكبر مصدر للشريعة وقواعد الشريعة لأنه :

(أ) هو المعيار المهيىء للفصل بين الناس .

(ب) إيجاب القرآن للحكم به كمقياس وميزان .

(٦) تحدد مفردات ومضمون ومفهوم العدل من الآيات القرآنية والاحاديث الثابتة التى لا تجافى هذه الآيات، وقد يضاف اليها استئناسا بعض سياسات الخلفاء الراشدين .

وباستقصاء هذه الآيات والأحاديث يمكن استخلاص المقومات الآتية للعدل الاسلامى.

(أ) لا تزر وازرة اخرى فلا يحاسب أو يكافأ شخص على ذنب أو فضيلة آخر وتنبنى على هذا شخصية العقوبة والمكافأة.

(ب) ليس للانسان إلا ما سعى، فالعمل هو سبيل الاكتساب وقد يستثنى الميراث والوصية وقد كان من مقتضيات ذلك تحريم الربا لأنه كسب دون عمل .

(ج) لا بد من التوازن ما بين العمل وثمرة هذا العمل ثوابا أو عقابا بحكم منطق الميزان وأن الغرم بالغنم وهذا هو الاساس فى تقدير الثواب والعقاب كما فى القصاص مثلا.

(د) يطبق العدل على الجميع فلا يفلت أى واحد منه بحكم المنصب أو الجاه أو النسب «لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها » .

(٧) يضم إطار العدل الاسلامى كافة ما يصدر عن الفرد من أعمال ويعرض الاسلام الوسائل التى تحقق العدل فى كل مجال - ففى المجال الاقتصادى تحريم الربا والاستغلال والاكتناز وايجاب الزكاة والانفاق والتكافل - وفى المجال السياسى ايجاب الشورى وتحريم الطغيان والمساواة بين الناس فى الحقوق والواجبات، وفى المجال القضائى درأ الحدود بالشبهات وتعافيها بين الناس والنهى عن التجسس واستبعاد أى صور من الاكراه لأخذ اعتراف من المتهم وفى الوقت نفسه الأخذ بإنكاره وتطبيق القصاص مع لحظ العدل الاجتماعى فى بعض الحالات كالردع فى جريمة السرقة ومضاعفة العقوبة لبعض المستويات الرآسية والمسئولة... وفى المجال الخاص عندما يظلم أحد الناس نفسه بارتكاب آثام أو ذنوب لا تطولها العقوبة، فإن الوسيلة هى التوبة والمقاصة «إن الحسنات يذهبن السيئات».

خاتمة

أعتقد أننا اثبتنا فيما قدمناه لنظرية العدل فى الاسلام بعض المبادىء التى لا نرى خلافا عليها..

١ – من هذه المبادىء أن الاشارات الى العدل والالتزام به وما يتبعها من نهى عن الظلم وصلت من كثرة العدد وإحكام الصياغة درجة غرسته عميقا فى كافة مجالات الاسلام عقيدة وشريعة وسلوكا وكان عهد الرسول فى المدينة وفترة الخلافة الراشدة أفضل مما صوره أفلاطون فى جمهوريته تحقيقا للعدالة، وقلما يظهر فى تاريخ البشرية ما يماثله .

٢ – ان القرآن الكريم اعتبر العدل تطبيقا للحق ونسب الحق الى الله نفسه وقرر القرآن أن إقامة السموات والأرض وإنزال الرسل والأنبياء وما جاءوا به من الكتب إنما كان بالحق وللحق وبذلك أضفى عليه قداسة وأصالة يصبح من الصعب معها التلاعب به وتحول دون أن تذهب به النسبية المزعومة وظهر هذا واضحا خلال الآيات التى استشهد بها وهى قليل من كثير لم يتيسر نقله. كما يثبته الكثير من التفاصيل العملية لمضمون العدل من الممارسات النبوية. وأنه نتيجة لذلك فإن العدل أصبح واسطة عقد المجتمع أيام الرسول والخلفاء الراشدين.

مع هذا كله فقد شاهدت الاعوام التى تلت الاربعين عاما الذهبية التى تمثل حكم الرسول والخلافة الراشدة تدهوراً خطيراً للعدل، واهمالا له

من مجالات الحياة، فى المجال السياسى انتفت الشورى والبيعة أو أصبحا شكلية وفى المجال الاقتصادى اهمل جباية الزكاة وصرفها الى مستحقيها وأستأثر الحكام بالمال، وأثقلوا الناس بالضرائب والمكوس والمصادرات وأكل الأموال بالباطل وفى الناحية الاجتماعية انحطت المرأة وفقدت حريتها وما أعطاها الاسلام من حقوق وعادت الحمية الجاهلية القديمة التى ندد بها الاسلام وحذر منها الخ. وسادت الامية والخرافات وتخلفت الزراعة والصناعة وانحطت مستويات الحياة.

٣ – إن المفارقة المأساوية التى تحز فى النفس هى: كيف يمكن لأمة لديها هذا التأصيل المحكم للعدالة والتركيز عليها فى كتبها المقدسة ثم يكاد العدل أن ينتفى منها ويسود الظلم والجور .. هل نقول إننا وضعنا رأسمالنا كله فى القرآن وأن هذا القرآن قد نبذناه جانباً وجعلناه ظهريا..

هل نقول ان السرعة التى تطور بها المجتمع الاسلامى وما جاءت به الفتوح من تغييرات جسيمة فى بنية هذا المجتمع حالت دون تأصل القيم الاسلامية فيه..؟

إن ما حدث فى المجتمع الاوربى هو نقيض ما حدث فى المجتمع الاسلامى. فلا تملك أوربا نظرية للعدالة ولا يمثل العدل قيمة حاكمة فى حضارتها. ولا نجد فى كتبها كلها عشر معشار ما نجده عن العدل فى القرآن. والقيمة التى آمنت بها أوربا ومارستها هى الحرية وهذه الحرية هى التى مكنت الملوك من حكم الجماهير والبابوات من التلاعب فى روح المسيحية، ولكنها – اى الحرية – هى نفسها التى مكنت العمال من

تكوين النقابات والكتاب من الدعوة الانسانية وهى التى مكنت الفئات التى وقع عليها ظلم الحكام والاثرياء من العمل والتكتل .. لنيل العدالة فى النهاية .

٤ - قد يظن البعض أن الاسلام لم يعن بالحرية إلى الدرجة الواجبة ومن هنا أوتى الاسلام . ولكن الحقيقة أن القرآن قرر أثمن وأهم حرية وهى حرية الفكر بصراحة ليس هناك ما يدانيها . «من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر» وفى رسالتنا عن «قضية الحرية فى الاسلام» قلنا : إن القيم الاسلامية تنبثق عن الحق ولكن هناك قيمة واحدة لا يمكن ربطها بالحق نفسه هى حرية الاعتقاد وإن هذا لا يعود الى تعارض ما بين الحرية والحق ولكنه يعود الى أن حرية الاعتقاد هى سبيل الاهتداء الى الحق ومن ثم لا يكون للحق وصاية عليها أو مصادرة لها.

٥ - وهذا الدفع يدرأ عن الاسلام تهمة عدم التقدير للحرية اما ما عدا حرية الفكر من حريات فقد أقامها الاسلام على العدل وهو وضع لا يمكن نقده لأن اطلاق حرية الاعتقاد مع اقامة الحريات العملية على العدل توجد توازنا فى المجتمع وتحول دون تكرار مأساة سوء استخدام الحرية.

وهكذا نجد أنفسنا دون إجابة عن المفارقة المأساوية : أن توجد هذه القيم الثمينة كلها فى الاسلام ومع هذا يتدهور المجتمع الاسلامى ويسود فيه التخلف والظلم والاستغلال.

٦ - إن حل هذه المفارقة هو أن هذا المجتمع ليس إسلاميا حتى وإن كان يضم مسلمين يشهدون أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله. إن المجتمع كمجتمع اسلامى يفترض أن يقوم على المبادىء التى أقام الاسلام

عليها المجتمع وأولها: الحرية في الاعتقاد والعدل فى العمل فإذا لم يتحقق هذا فليس هناك داع للقول بأنه مجتمع اسلامى إنه مجتمع غير إسلامى يضم أفرادا مسلمين.

وقد نستخلص من هذه الواقعة وما سبقها ، أى أن المجتمع الأوربى يحقق الأهداف الاسلامية دون أن يدرى ودون أن يدعى الاسلام وأن مجتمعنا نبذ الأهداف الاسلامية فى الوقت الذى يتمسح بالاسلام أن نقول إن المجتمع الاوربى قد يكون اقرب الى الاسلام من المجتمع العربى اليوم [1] حتى وإن كان المجتمع الاوربى يتوصل الى العدالة عن طريق حرية الكفاح وليس عن طريق اصولية العدالة وهى احدى الاختلافات ما بين الاسلام والحضارة الاوربية.

ويمكن أن نسير مع هذه الواقعة الى نهايتها فنقول:

ان المجتمع الاوربى هو فى الواقع تطبيق للأهداف الاسلامية، وأن انخذال المجتمعات العربية عنها هو فى الواقع رفض لها. وان الاسلام قد يعيش فى أرض لا تحمل اسمه بل وترفع لواء الصليب أكثر مما يعيش فى بلاد ترفع لواء الهلال. فليس المهم الشعارات والمظاهر ولكن العمل والتطبيق.

إن إهمال إعمال العدل هو الذى سمح بوجود هذه المفارقة المأساوية ، وإعمال العدل هو - وحده - الذى يخلصنا منها ويعيد إلى مجتمعنا إسلامه .

---

(١) لا يمنع هذا من وجود بعض التحفظات .

فهـــرست

الباب الثانى : نظرية العدل فى الفكر الاسلامى

بقلم المؤلف

أ - مؤلفات

١ - ثلاث عقبات فى الطريق إلى المجد .... (١٩٤٥)
٢ - ديمقراطية جديدة .... (١٩٤٦)
٣ - على هامش المفاوضات .... (١٩٤٧)
٤ - مسئولية الانحلال بين الشعوب والقادة سجل يوضحها القرآن الكريم .... (١٩٥٢)
٥ - ترشيد النهضة (صدور بالمطبعة) .... (١٩٥٣)
٦ - الأزمة والبطالة فى الرأسمالية .... (١٩٥٣)
٧ - موقف المفكر العربى تجاه المذاهب السياسية المعاصرة (١٩٥٧)
٨ - دور المنظم فى الحركة النقابية .... (١٩٥٧)
٩ - قصة فرسان العمل .... (١٩٦٢)
١٠ - القانون والقضاء فى المجتمع الاشتراكى .... (١٩٦٣)
١١ - نشأة الحركة النقابية وتطورها (طبعتان) .... (١٩٦٦)
١٢ - التنظيم والبنيان النقابى (ثلاث طبعات) .... (١٩٦٦)
١٣ - فى التاريخ النقابى المقارن - طبعتان .... (١٩٦٧)
١٤ - دور النقابات فى المجتمع الاشتراكى .... (١٩٦٧)
١٥ - مسئولية القيادات النقابية ملحق مجلة العمل العدد ٣٦ سنة (١٩٦٧)
١٦ - الثقافة العمالية بين حاضرها ومستقبلها .... (١٩٦٩)
١٧ - منظمة العمل الدولية - ملحق مجلة العمل العدد ٦٤ سنة (١٩٦٩)
١٨ - الحركة العمالة الدولية ملحق العمل العدد ٧٢ سنة (١٩٧٠)
١٩ - العمل فى الاسلام - ملحق مجلة العمل العدد ٨٥ سنة (١٩٧١)
٢٠ - محاضرات فى الادارة النقابية .... (١٩٧٢)

٢١ - الحرية النقابية ملحق مجلة العمل مارس .... (١٩٧٢)
٢٢ - روح الاسلام .... (١٩٧٢)
٢٣ - العمال والدولة العصرية ملحق مجلة العمل عدد مايو سنة . (١٩٧٥)
٢٤ - قضية الانتاج .... (١٩٧٣)
٢٥ - ظهور وسقوط جمهورية فايمار .... (١٩٧٧)
٢٦ - حرية الاعتقاد فى الاسلام (طبعتان) .... (١٩٧٧)
٢٧ - بحوث فى الثقافة العمالية .... (١٩٧٨)
٢٨ - الدعوات الاسلامية المعاصرة مالها وما عليها ...... (١٩٧٨)
٢٩ - من محو الأمية حتى الجامعة العمالية ملحق مجلة العمل مايو (١٩٧٩)
٣٠ - الجامعة العمالية .... (١٩٧٩)
٣١ - الأصول الفكرية للدولة الاسلامية .... (١٩٧٩)
٣٢ - بيان رمضان (طبعتان) .... (١٩٧٩)
٣٣ - الأصلان العظيمان : الكتاب والسنة .... (١٩٨٢)
٣٤ - الفريضة الغائبة : جهاد السيف أو جهاد العقل ..... (١٩٨٤)
٣٥ - الحكم بالقرآن وقضية تطبيق الشريعة .... (١٩٨٦)
٣٦ - الربا وعلاقته بالممارسات المصرفية والبنوك الاسلامية (١٩٨٦)
٣٧ - الحركة العمالية الدولية (كبير) .... (١٩٨٨)
٣٨ - مشروع لاصلاح الحركة النقابية .... (١٩٨٧)
٣٩ - تاريخ الثقافة العمالية فى مصر .... (١٩٨٧)
٤٠ - الحساسية الدينية (وسيط) دار الزهراء .... (١٩٨٨)
٤١ - الإسلام هو الحل (٨١٣ صفحة) .... (١٩٨٨)
٤٢ - تفسير حديث «من رأى منكم منكراً» .... (١٩٨٨)
٤٣ - خطابات حسن البنا الشاب إلى أبيه .... (١٩٩٠)
٤٤ - الاسلام والعقلانية .... (١٩٩١)
٤٥ - العمل الأسلامى لارساء سيادة الشعب والحكم الدستورى (١٩٩١)

ب - كتب الاتحاد الاسلامى الدولى العمل

ج - مترجمات ومراجعات

٩٢ - النقابات فى بورما .... (١٩٦٣)
٩٣ - النقابات فى الملايو .... (١٩٦٣)
٩٤ - الأزمة المقبلة .... (١٩٦٣)
٩٥ - العمالة والتنمية الاقتصادية .... (١٩٦٦)
٩٦ - مدخل لدراسة الأجور .... (١٩٦٦)
٩٧ - الادارة العمالية فى يوجسلافيا .... (١٩٦٧)
٩٨ - العمل بجابه عصراً جديدا .... (١٩٦٨)
٩٩ - الديمقراطية النقابية .... (١٩٦٩)
١٠٠ - دستور منظمة العمل الدولية .... (١٩٧٠)
١٠١ - توصيات منظمة العمل الدولية .... (١٩٧١)
١٠٢ - اتفاقيات العمل الدولية فى مجلدين .... (١٩٧١)
١٠٣ - البرنامج العالمى للعمالة .... (١٩٧١)

وكل هذه الكتب باستثناء الديمقراطية النقابية والازمة المقبلة من مطبوعات منظمة العمل الدولية .

رقم الإيداع ٩٥/٥٢٣٣

دار الطباعة الحديثة

٧ كنيسة الأرمن - أول شارع الجيش
تليفون : ٥٩٠٨٣١٨ - فاكس : ٥٨٩٣٠٦٥



هذا الكتاب

يعالج الكتاب قضية على أعظم جانب من الأهمية النظرية والعمليه هى « العدل » بأسلوب سائغ، وبالنسبة للفكر الاوروبى والفكر الاسلامى وقد انتهى المؤلف الى ان العدل لم يكن من القيّم الحاكمة فى الفكر الاوروبى قديماً أو حديثاً، ولكن المجتمع الاوروبى الحديث حقق صوراً من العدالة بفضل « الحرية » التى أفسحت المجال أمام الفئات المظلومة للإنتصاف فطريق العدالة فى المجتمع الاوروبى لم يكن الحق، ولكن القوة التى سمحت بها الحرية امانى الفكر الاسلامى فإن العدل هو حجر الاساسى فى المجتمع وواسطه العقد فى القيّمُ وأشار المؤلف إلى قرابة الف آية من القرآن الكريم تقيم السموات والارض والكون والمجتمع على « الحق » الذى هو العدل مجرداً، كما إن العدل هو الحق مطبقاً. وقد جعل الله تعالى العدل، والحق من اسمائه الحسنى. ولكن المجتمع الاسلامى لم يحقق العدل إلا فى فترة النبوة والخلافة الراشدة، اما بعد ذلك فقد ذهب بها الملك العضوض. مما جعل المؤلف يرى ان المجتمعات الاسلامية الراهنة هى مجتمعات غير اسلامية، وان ضمت افراداً مسلمين من المجتمع الاسلامى لابد وان يقوم عى العدل، وانتهى إلى ان العدل الذى هو أساس النظام الاسلامى قد يكون مطبقاً فى بلاد ترفع راية الصليب اكثر مما هو فى بلاد ترفع راية الهلال.

دار الفكر الاسلامى